

1 - 2 / 2016



ntropoWebzin

# OBSAH

## STUDIE

### **Archeologie práva jako metafora**

Tomáš Ledvinka ..... 1

### **Transformace baskického nacionalismu v průběhu 20. století**

Pavla Andršová ..... 13

### **Romové očima pedagogů základních a středních škol**

Martina Čichá – Jana Máčalová – Blanka Moravcová – Andrea Preissová Krejčí –  
Michal Prokeš – Michaela Roubínková ..... 21

## ESEJE

### **Krise klasického vzdělání**

Jan Brázdil ..... 31

### **Diskurs krize v humanitních vědách 20. století**

Václav Sixta ..... 35

## ZPRÁVY

### **Workshop (audio)vizuální archeologie (7. 4. 2016 Plzeň)**

Luboš Chroustovský ..... 43

### **Rytíř z Komárova: K 70. narozeninám Petra Skalníka**

Tomáš Retka – Adam Bedřich ..... 45

## RECENZE

### **Marek Jakoubek et al. – Krajané: hledání nových perspektiv (2015)**

Markéta Kljapová ..... 47

### **Michal Pavlásek – S motykou a Pánem Bohem: po stopách českých evangelíků ve Vojvodině (2015)**

Jiří Woitsch ..... 49

# CONTENTS

## ARTICLES

### **An Archeology of Law as a Metaphor**

Tomáš Ledvinka ..... 1

### **Transformation of the Basque Nationalism in the 20<sup>th</sup> century**

Pavla Andršová ..... 13

### **The current views on the Roma expressed by Czech primary and secondary school teachers**

Martina Cichá – Jana Máčalová – Blanka Moravcová – Andrea Preissová Krejčí –

Michal Prokeš – Michaela Roubínková ..... 21

## ESSAYS

### **The Crisis of Classical Education**

Jan Brázdil ..... 31

### **Discourse of crisis in humanities of 20<sup>th</sup> century**

Václav Sixta ..... 35

## BRIEF COMMUNICATIONS

### **Workshop (audio)vizuální archeologie (7. 4. 2016 Plzeň)**

Luboš Chroustovský ..... 43

### **Rytíř z Komárova: K 70. narozeninám Petra Skalníka**

Tomáš Retka – Adam Bedřich ..... 45

## BOOK REVIEWS

### **Marek Jakoubek et al. – Krajané: hledání nových perspektiv (2015)**

Markéta Kljapová ..... 47

### **Michal Pavlásek – S motykou a Pánem Bohem: po stopách českých evangelíků ve Vojvodině (2015)**

Jiří Woitsch ..... 49

# ARCHEOLOGIE PRÁVA JAKO METAFORA

Tomáš Ledvinka

*Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií  
tomas.ledvinka@fhs.cuni.cz*

## An Archeology of Law as a Metaphor

**Abstract**—This article uses archeology as a metaphor in order to conceptualize anthropological practices of significance within the anthropology of law, employed mostly after personal fieldwork. Taking the gradual clarification of the meaning of the Western legal concept of *vis major* as an example, the article traces its various permutations at different times and places, from 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century Europe to the contemporary Peruvian Andes, where mountain and glacier deities are seen as analogies to *vis major*, and to China during the Ming dynasty, where the Mandate of Heaven was identified as a true alternative to the Western concept of supreme or natural force. In conclusion, the archeological imagination is seen as a more appropriate process than conventional anthropological comparison, juxtaposition and generalization.

**Keywords**—anthropology of law; archeological imagination; archeology as metaphor; *vis major*; Mandate of Heaven; broken cosmologies

## ÚVOD

V ARCHEOLOGII se od 60. let 20. století někdy užívá antropologických metafor jako způsobu interpretace archeologických dat. Antropologická archeologie se stala jedním z významných paradigmat současných *archeologií*. Opačný postup, užívání archeologických metafor v antropologii, je však dosud neobvyklý. Prostřednictvím archeologie jako metafory se v tomto článku pokusím postihnout význam některých kroků na přechodu mezi etnografickým terénním výzkumem a etnografickým popisem; mezi etnografií, která se zaměřuje na konkrétní realitu terénu, a antropologií, která výsledky konkrétního výzkumu uvádí do širších souvislostí, zobecňuje konkrétní výzkumy,

porovnává je mezi sebou nebo k nim připojuje fakta z jiných disciplín, aby bylo možné zkoumaný předmět vidět v jiném světle. Právě při signifikaci dat z etnografického terénu prostřednictvím jiných poznatků, jež nacházíme za horizontem daného terénu, a často i za konvenční disciplinární hranicí, se totiž uplatňuje naše archeologická imaginace. Tomuto aspektu se pak věnuji ve vztahu ke specifickému předmětu antropologického zkoumání – právu.<sup>1</sup>

Následkem specifického historického ustavení dělicích příček moderních sociálních věd se právo obvykle ocitá mimo etnografický terén a jeho konvenční popis. Uplatňování dělicích příček rovněž omezuje možnosti propojení terénních dat a dat za horizontem terénu. Jejich prostřednictvím implicitně, avšak o to přesvědčivěji, dochází ke zkreslování terénu v důsledku užití nereflektovaného etnocentrického pojetí práva. Toto pojetí mimo jiné právo definuje jako nad-empirický materiál. Etnografii následkem tohoto postupu unikají podstatné významy a souvislosti. Pokusím se to demonstrovat na propojení jedné moderní evropské právní kategorie se srovnávacími daty ze současných Peruánských And a Číny za dynastie Ming. Snad se tak zároveň podaří odstranit sugesci logické samozřejmosti této kategorie a její historické nevyhnutelnosti. Ta je totiž spíše výsledkem určité distribuce oblastí zkoumání mezi jednotlivými vědními disciplínami.

## PRÁVO V ETNOGRAFICKÉM TERÉNU, PRÁVO V ETNOGRAFICKÉM POPISU

V současné standardní etnografické literatuře zůstávají právní instituce a formy, argumen-

<sup>1</sup> Základní informace o antropologii práva viz např. Pospíšil (1996) nebo Ledvinka (2015a).



tace, diskurzy a reprezentace faktů, účinky právních rozhodnutí na chování lidí, zákony a právo jako téma vůbec, zpravidla rozpuštěné v jiných analytických kategoriích a terénních faktech, případně je najdeme zapadlé za horizontem etnografického výzkumu. Právní termíny bývají přejímány nekriticky z právní vědy, včetně předem daných předpokladů, které jsou v nich zakódované, aniž by bylo reflektováno, že jsou navázány na konkrétní okolnosti, místa, dobu, osoby a skupiny. Setkáváme-li se v etnografickém textu sporadicky s odkazy na antropologii práva či empiricky orientovanou sociologii práva, je často zřejmé, že se jedná právě jen o odkazy, jejichž funkce je spíše dekorativní. Jen výjimečně narazíme na promýšlení právního rozměru zkoumané reality. S tímto přístupem se setkáváme i u studií v oblasti etnicity, ekonomiky, otroctví apod., tedy témat, u nichž je zřejmé, že právní rozměr zde má velmi podstatnou úlohu. Totéž platí pro některé antropologicky a komparativně orientované historické práce (např. Graeber 2012).

Jestliže je právo v důsledku rozdělení sociálních věd chápáno jako jiný ontologický nebo epistemologický režim, antropolog, etnograf či empiricky orientovaný sociolog k němu programově *nehledá* svébytný disciplinární přístup, který by organicky vyvěral z východisek a perspektiv jeho vlastní vědecké tradice. Polarita mezi normativitou (doména právní vědy) a fakticitou (doména sociální vědy) se tím projevuje jako absolutní dichotomie dvou segregovaných režimů porozumění. S tím se setkáváme nejen na úrovni zpracování a konceptualizace dat, ale i při jejich vyhledávání a shromažďování. Přední díla disciplinární minulosti i současnosti antropologie práva a sociologie práva zůstávají v tomto kontextu i dnes mimořádně revolucionizující látkou.

Podjatost západního pojetí práva je navíc obtížné zaznamenat v situaci, kdy je etnograf sám součástí terénu a shoduje se s ním ohledně představy, že právo je autonomní sociální útvar nebo že je vůči terénu externím činitelem (shoda emické a etické perspektivy). Pojetí práva jako autonomního ontologického nebo epistemologického režimu, odděleného od empirické fakticity zkoumané etnografickým výzkumníkem, se totiž projevuje i na zcela

praktické a pragmatické úrovni členů zkoumané populace. V tomto případě je do popisu etnografického terénu právní téma včleňováno nanejvýše jako jeho kontext, nikoliv však jako součást jeho obsahu. Podněty z terénu podněcující k relativizaci polarit mezi obsahem a kontextem, mezi fakty a normami, mohou být v tomto schématu snadno přehlédnuty. Přesto by důsledné uplatnění premisy oddělenosti obou režimů porozumění mělo absurdní konsekvence. Terény právní etnografie a antropologie práva by nejen nemohly být oprávněným předmětem studia, nýbrž by se ani nikdy nemohly ocitnout v hledáčku antropologického výzkumníka. Etnograf, který se právem zabývá, by pak musel přistoupit na poněkud nevšední závěr, že právo v jeho terénu vlastně vůbec není nebo že právo nelze pojmout jinak než juristicky (tedy z perspektivy právní vědy), nikoliv například antropologicky či etnograficky (tedy z perspektivy vědy sociální). Relativitu autonomie práva ve vztahu k jiným částem kultury lze nicméně osvětlit antropologickými postupy, které zvýrazníme pomocí metafor archeologie práva – jako uvědomění určité části antropologických postupů, při nichž je etnografická evidence exponována faktům či datům z jiných disciplinárních kontextů nebo z jiných etnografií a antropologií, jejichž prostřednictvím lze dovodit význam těchto dat.

## PRÁVO A ARCHEOLOGIE

Vzhledem k rozličným vztahům mezi archeologií a právem a mnohým typům archeologií se pokusím specifikovat významové pole termínu archeologie, užívané jako metafora nebo doslovně ve vztahu k právu. *Právo v archeologii* je tradičně chápáno jako právní regulace vykopávek a jiných vědecko-výzkumných činností. Může se případně týkat též repatriace domorodých archeologických předmětů významné kulturní hodnoty. *Archeologii v právu* je obvykle forenzní archeologie využívaná pro dokazování (Obledo 2009). Můžeme se také setkat s *archeologií právních památek*, i když je diskutabilní, jak lze tuto oblast vyčlenit z archeologie jako komplexní disciplíny. Není však bez zajímavosti, že z perspektivy právních dějin lze právní archeologii vidět jako pomocnou vědu historickou (Schelle 2012, 4). Toto

pojetí má svá úskalí. Bílý (2012, 5) například uvádí, že „[p]rávně archeologické poznatky jsou jako zlatěnky v říčním písku. Přicházíme k nim jako k ‚bočnímu produktu‘ dlouhodobé badatelské činnosti“. Nerozvinutí právní archeologie je tak vnímáno jako důsledek vzácnosti právních památek. Ani archeologie materiálních pozůstatků, jimž se přikládá (mimo jiné) právní význam, ani problematika práva v archeologii není naším tématem. Význam *raného a antického práva*, pro něž se někdy používá termín *archaické právo*, vychází najevo při takových otázkách jako, odkdy v dějinách lidstva lze mluvit o právu jako atributu humanity a odkdy v tomto kontextu můžeme hovořit o právu v té přibližné podobě, jak ho známe dnes (viz též Ledvinka 2012). Z toho důvodu se na tento rozměr archeologie ještě na chvíli zaměříme.

#### PRÁVO JAKO VĚDĚNÍ

Archeologie je zpravidla definována jako „studium minulosti prostřednictvím jejích materiálních pozůstatků“ (Gamble 2008, 2). Navzdory blízkosti archeologie a materiální kultury (spíše než duchovní, kognitivní či behaviorální kultury), se zaměříme na *archeologický monument* a relativizaci jeho materiální povahy. Antropologie práva v průběhu svého vývoje právo disociovala od jeho materiální formy. Úspěšně rozvrátila přímé lineární spojení práva s písmem a textem i se zákonem jako materiálním nosičem, v němž je právní informace zakódována. Malinowski (1922, 11), jako čelný představitel projektu sociální a kulturní antropologie v první polovině 20. století, hovoří o tom, že právo lze vyčíst z nejefemérnějších a nejprchavějších materiálů, totiž z lidských bytostí. Z tohoto pojetí práva lze dovodit původ dvou pozdějších přístupů; kognitivní (jako studium lidských poznávacích postupů a rozlišovacích schopností) a behaviorální (jako studium lidského chování). Za jejich představitele, kteří se zabývali právem, můžeme pokládat Hutchinse (1980), který se zabýval trobriandským právním systémem držby a distribuce půdy z hlediska logiky právního dovozování, a Ehrlicha (1936), který navrhoval zkoumat, jak je lidské chování strukturováno právem, či jak lze právo rozpoznat prostřednictvím soci-

ologických pravidelností v chování členů určité asociace. Právní antropologové Llewellyn a Hoebel (1961, 20) uváděli tři formy práva: abstraktní pravidla, rozhodnutí právních autorit a skutečné chování lidí. Pospíšil (1996, 21) pak v návaznosti na tuto tradici zdůrazňoval, že smysluplné studium práva se musí zabývat všemi těmito formami. Vedle této hlavní argumentace si lze povšimnout samozřejmosti, s jakou přestalo být pro všechny formy práva podstatné, zda jsou vepsány v lidské mysli, nebo na jiném materiálním médiu.

V antropologii obecně dochází k překonání absolutního protikladu mezi literárními a neliterárními společnostmi (Goody 1977, 15–16, 27, 37–38) a v antropologii práva zvláště mezi psaným a nepsaným právem. Velmi ilustrativním argumentem proti udržitelnosti této absolutní distinkce je výzkum předkolumbovského právního systému aztéckého města Texcoco (Offner 1983), jehož obrázkové právní kodexy představují hybridní formu mezi právem psaným a nepsaným. Rovněž Moore a Myerhoff (1977), kteří zkoumají, jakým způsobem jsou užívány neurčitosti a nejasnosti psaných norem, demonstrují primát interpretace a rituálu před právním textem. Hutchins (1981, 488–489) s odkazem na Malinowského zdůrazňuje rozdíl recitovaného zákona a situované právní argumentace v neliterárních společnostech. Pospíšil (1996, 69) zmiňuje „mentální právní kodifikace“ jako soubory abstraktních pravidel. Etnologické výzkumy neliterárních společností pak demonstrují, že jejich paměťový potenciál přesahuje významně kapacity kultur, které se opírají převážně o literární záznam (Goody 1977), například ve formě psané kodifikace.

I když si dnes dovedeme představit „archeologii téměř všeho“ (Gamble 2008, 3), archeologie mentálních objektů nebo kognitivních postupů se zdá být pouhou metaforou. Akční rádius takové archeologie snad může zahrnovat nedávnou minulost, avšak vyznívá absurdně ve vztahu k minulosti dávnější. Lze však vědecké zkoumání předem omezovat představami o tom, jaké časové či prostorové rámce jsou absurdní či realistické?<sup>2</sup> Nebo se lze naopak zabý-

<sup>2</sup> K časoprostorovým perspektívám, které bychom v oblasti práva obvykle neočekávali, patří například Ialentiho právně-antropologická studie prospektivní temporality v rádech tisíců a milionů let „Adjudication of

vat otázkou doslovného archeologického studia práva jako směsice mentálních a materiálních objektů i z dávné minulosti? Máme-li zhotovit, jakým způsobem je v současném stavu kulturního a společenského vývoje kondenzován složitý, více než několikatisíciletý vývoj práva v rámci komplexní historie humanity, nemůžeme pomíjet ani prostorovou a časovou situovanost etnografických i jiných poznatků o právu. Pro etnografii současných právních světů se může například jevit zcela irelevantní vzájemný vztah evropské expanze a práva, avšak, jak uvidíme dále, metafora archeologie je v antropologii práva užívána právě v této souvislosti.

Teprve exponování dat pocházejících z etnografického terénu vůči vědění, které se nachází za horizontem tohoto terénu, nás přivádí k archeologii práva ve foucaultovském smyslu jako ve své podstatě k archeologii (cizího) vědění, v jehož světle je přehodnocováno a znovu promyšleno lokální vědění z přirozeného světa účastníků výzkumu. Jak jsem již argumentoval jinde (Ledvinka 2016), právo lze chápat také jako vědění nezbytné pro orientaci, přežití a reprodukci stejným způsobem, jakým antropologové tradičně chápou navigační schopnosti na moři nebo lovecké dovednosti apod., byť v porovnání s uvedenými příklady není prostředím orientace osamocená a odlehlá krajina, nýbrž poměrně hustě zalidněná kultura. A je to právě parciálnost a ohraničenost vědění, které nás opravňuje k tomu využít analogii s archeologií pro zdůraznění určitých v jádru antropologických postupů, které přesahují horizont terénu zkoumaného etnografem. Je to charakter terénních poznatků o právu jakožto archeologického monumentu pohrouženého do sebe, jehož vazby na okolní svět jsou nepatrné, nelze je zjistit nebo se vůbec nedochovaly.

Při komparaci archeologie vědění a dějin idejí Foucault upozorňuje zejména na tyto momenty, které obě zaměření odlišují; archeologie zkoumá diskurzy jako monumenty, nikoliv jako dokumenty, které odkazují na jinou realitu nebo narativitu, archeologie respektuje specifčnost a nepřevoditelnost diskurzů, nesnaží se vytvořit mezi nimi „plynulé přechody“, (což

je patrně příznakem vytváření nového meta-jazyka); archeologie bere v úvahu, že autor díla nemusí být jednotný, nýbrž naopak jeho mysl může být fragmentována koexistencí různých diskurzů, které mohou prostupovat i jednotlivá díla různých autorů; archeologie je jen „přepisováním“ čili „řízenou transformací toho, co již bylo napsáno, při zachování formy exteriority“, nezajímají ji tedy tajemství počátku (Foucault 2002, 210–212). Tyto momenty, jak se záhy ukáže, nabydou mimořádné relevance v dále předestřeném případě.

Vzájemné ovlivňování a vzájemná otevřenost mezi archeologií, sociální a kulturní antropologií (včetně antropologie práva), fyzickou antropologií a lingvistikou bylo od počátku 20. století hnací silou projektu boasiánské antropologie. Dělicí příčky mezi těmito obory nejsou v tomto projektu chápány jako absolutní. Naopak, jejich vzájemné soustavné pokračování je chápáno jako žádoucí součást zkoumání a podmínka rozvoje antropologie. Gamble (2008, 24) považuje zrod antropologické archeologie v 60. letech minulého století za následek „tahů a tlaků mezi těmito disciplínami“. V tomto smyslu se můžeme setkat také s postulátem archeologie jako antropologie (Binford 1962) nebo deklaracemi, že archeologie je antropologie (Gillespie et al. 2003). V opačném směru, tedy v (sociální a kulturní) antropologii nebo etnologii je však archeologická metafora vzácná.<sup>3</sup>

Metaforu „archeologie práva“ užívá právní antropoložka Merryová, která se zabývala významem koloniálního práva pro současné z daného hlediska postkoloniální právo. Relevantnost zájmu současných etnografů o koloniální období může být dnes hodnocena teprve na základě samotné expozice dat z místního terénu vůči vědění, které etnograf transportuje do souvislosti se svým terénem z odlišného disciplinárního, temporálního nebo prostorového kontextu. Merryová (2004, 570) pokládá za archeologii práva („an archeology of law“) „historickou analýzu vrstev legality a historických kontextů jejich ukládání [a zanikání]“. Zároveň upozorňuje na to, že byť „archeologická metafora naznačuje jednoduché sousedství [vrstev legality] v chronologickém pořadí,

Deep Time“ (2014) či problematika majetkoprávních vztahů, včetně pozemkové držby ve vnějším vesmíru, viz například Corpus Juris Spatialis (Beebe 1999).

<sup>3</sup> Viz např. institucionální archeologie (Thomas 2003).

v praxi každý [právní] systém ovlivňuje fungování druhých jak prostřednictvím odvolávání, tak skrze mnohočetné jurisdikce, které vedou k forum shopping nebo skrze rozpornosti mezi nimi [...]. Jelikož se tyto systémy vzájemně ovlivňují, redefinují své koncepty a praxe, aniž by přitom měly stejnou sílu a vliv“ (2004, 570). Merryová tak spojuje situaci právního pluralismu se situací historické posloupnosti právních systémů. Multiplicita právních systémů se v jejím pojetí projevuje nejen na základě souběžné přítomnosti existujících právních systémů, ale též na základě tradic, kulturních výpůjček a inovací, které uchovávají nebo znovu přinášejí prvky již neexistujících právních systémů. Tím nás odkazuje na časoprostorovou situovanost právních systémů a konfiguraci jejich vzájemných vazeb namísto hranic mezi nimi. Z tohoto důvodu právní dějiny ani filozofické teorie vývoje právních systémů nejsou ještě archeologií práva. Mohou být spíše jejím předpokladem a předchůdcem, avšak nikoliv nutně jejím východiskem či základem, i když není vyloučeno, aby se jím v konkrétní antropologické studii staly.

#### SROVNÁVACÍ DATA

Metafora archeologie práva tak postuluje jednotný prostor a čas, v němž lze uplatnit archeologickou imaginaci. Pokusím se tak nyní učinit na příkladu konkrétního právního institutu *vis maior*. Ač je tento současný institut užíván v bezprostředním právním životě evropských systémů civilního práva, jsou jeho významové vazby, jakožto lidského díla, z archeologické perspektivy značně omezené, proto jej prozkoumáme jako archeologický monument. Soustředíme se proto na jeho základní zakotvení v dějinném vývoji – na jeho spojení s osudem recepcce římského práva jako produktu určité historické a civilizační volby, k níž došlo v průběhu 18. a 19. století (spíše než jako historické či logické danosti). Archeologická imaginace čtenáře následně zavede do třech různých oblastí světa a historických období. Z Evropy se přemístíme do peruánských And, k jedné tradiční komunitě zasuté hluboko v současnosti. Na základě reflexe skutečného původu tradičního a zvykové práva, která proběhla v rámci antropologie práva v druhé polovině 20. sto-

letí (Ledvinka 2015b), vsuneme tuto významovou vrstvu do způsobu, jakým porozumíme „tradiční“ andské kosmologii. Tradiční právo a zvyky se totiž z chronologického hlediska objevují souběžně s moderními a svou podstatou na sobě navzájem závisí jako distinkce. Dovedíme zde symbiotickou koexistenci moderního konceptu *vis maior* na jedné straně, a horských a ledovcových božstev jako určitého ekvivalentu na druhé straně. Následně se přemístíme do Číny za dynastie Ming (1368–1644), kde se setkáme s radikálně odlišnou konceptualizací vyšší moci – s Mandátem nebes. Sem vsuneme reflexi vlivu etnocentrického zkreslení na výsledky dosavadních sinologických zkoumání. Na základě takto vymezených zachytých bodů nakonec provedeme rekonfiguraci naší pozornosti ve vztahu k původnímu tématu.

#### EVROPA, 18. A 19. STOLETÍ

Právní kategorie vyšší moci pochází z antického římského práva a odkazuje na nadřazenou sílu, které není možné vzdorovat – *Vis cui resisti non potest*. Vyšší moc je též pojímána jako *náhoda*, čili opak principu. Je definována jako velká síla; *casus est maior vis cui humana infirmitas resistere non potest*. Ve světle formulace pozdně republikánského juristy Servia Sulficia Rufa, o němž se zmiňuje Kehoe (2007, 113) v *Law and the Rural Economy in the Roman Empire*, je vyšší moc navázána na nestabilitu středomořského zemědělství a zahrnuje invazi cizí armády, zamoření škodným ptactvem, zemětřesení nebo nezvyklé vlny veder.<sup>4</sup> Dnes se setkáváme s abstraktnějším pojmem přírodních sil, do něhož spadá například požár, bouře, krupobití, povodeň, sucho nebo jiné pohromy, které mohou narušit lidské projekty. V rámci standardních evropských občanskoprávních systémů se zásadně jedná o skutkovou okolnost, s níž zákony či smlouvy spojují určité majetkové důsledky (např. nesení nebezpečí škody na věci, plnění smlouvy se může stát v důsledku působení takové síly nemožné; nikdo nemůže prodat úrodu, která v důsledku sucha nevznikla nebo zanikla) nebo

<sup>4</sup> Pro více podrobností o antickém pojetí *vis maior* viz zejména pasáž „Alokace rizika“ (Kehoe 2007, 109–119).

emergenční povinnosti (pomoci při záchraně života a majetku). Etnograf ji bude vnímat jako kuriozitu, jež může nabýt situačního významu. Ani antropologa, který se zabývá pohromami, nejspíše nedovede ke vztahu práva a pohrom. Vyšší moc může získat situační význam například u smluv o velkých investičních celcích v tzv. nestabilních zemích. Zde se může jednat o nepředvídaný ozbrojený konflikt, tj. o občanskou válku, povstání nebo přepadení. Pro svůj vliv na realizaci investičních projektů a na jejich smluvní či kolaterální zajištění, by byla relevantní pro ekonomického antropologa. Z pohledu komparatisty zde bude podobnost vyšší moci jako skutkové okolnosti či právního stavu v antickém právu římském i v právu moderním.

Co však moderní státy vedlo k tomu přiklonit se k odkazu římského práva, a ne například k odkazu práva čínského? Ještě v 18. století nebyla moderní identita takto vyhraněná. Darian-Smith (2005, 544) uvádí, že „zatímco Čínou, například, bylo otevřeně opovrhováno jako ‚barbarskou‘ a ‚necivilizovanou‘ v devatenáctém století, právní filozofové jako Hobbes, Locke a Leibniz ji o století dříve považovali za sofistikovaný model právního a byrokratického státního systému“. Přijetí dědictví antického práva nebylo bez alternativ. Je primární úlohou etnografa tuto historicko-kulturní volbu, z níž vyšel odkaz římského práva jako součást západní právní identity (včetně jeho pojetí vyšší moci) vůči nim exponovat.<sup>5</sup> Utváření moderní identity přinejmenším chronologicky souviselo s evropskou expanzí. Proto se necháme touto souvislostí zavést na jednu z pravděpodobně nejzazších výsep této expanze, umístěnou v peruánských Andách.

#### PERUÁNSKÉ ANDY, SOUČASNOST

U tradiční andské vesnické komunity Tapeños se pokusím rekonstruovat pozici vyšší moci v rámci „rozlomených kosmologií“. Vedle vyšší moci ve smyslu západního systému civilního práva se zde souběžně vyskytuje i jiná autonomní konceptualizace nezvratných přírodních

sil. Tímto pojetím se ve vztahu ke klimatické změně zabýval Paerregaard (2013). Název jeho studie „Broken Cosmologies: Climate, Water and State in the Peruvian Andes“ zde však nově interpretuji. Jeho etnografie neakcentuje přímo právo. Pokusil jsem se proto na základě předestřených dat právní vrstvu do jeho interpretace dat vsunout. Paerregaard sám tuto interpretaci nevyločil, spíše byl nakloněn ji připustit.<sup>6</sup>

Paerregaard popisuje vnímání místních klimatických změn a jejich následků, jako jsou nedostatek vody a nadměrné odtávání ledovců. Zabývá se zejména chápáním těchto jevů prostřednictvím tradičních konceptů horských a ledovcových božstev a přírodovědeckých informací o globálních klimatických změnách. S určitou mírou zjednodušení můžeme konstatovat, že příslušníci zkoumané komunity definují svůj vztah k ledovcovým a horským božstvům z morálního a náboženského hlediska, nikoliv právního či ekonomického. Přestože někteří obyvatelé dvou zkoumaných vesnic reagují na klimatické změny tradičními způsoby; zejména provádí rituální obětiny, které mají zajistit příznivé podmínky pro zemědělskou produkci, vyloučit nedostatek vody, nepravidelné srážky či nečekané kolísání teplot, vnímají zároveň snížený či mizející účinek těchto tradičních praktik, jež narušuje jejich důvěru v tradiční andskou kosmologii. Snad také proto Paerregaard hovoří o rozlomené kosmologii.

Někteří jedinci se neodklonili od představy, že jejich vlastní komunita vyvolává hněv ledovcových a horských božstev, jež se projevuje nedostatkem vody. Pro ně není zbytečné usmířovat tato božstva i nadále tradičními postupy. Mají sklon vinit z jejich sníženého účinku konkrétní osoby (za jednu z hlavních příčin nedostatku vody nadále označují nedůsledné dodržování tradičních rituálů v rámci své komunity). V komunitě se však objevují

<sup>5</sup> Součástí etnografie je například dle Millera (1997, 17) také „závazek holistické analýzy etnografického terénu, která zahrnuje nejen to, co by bylo pozorováno, nýbrž také to, co lze dovodit, že by mohlo být pozorováno“.

<sup>6</sup> Tato diskuze proběhla dne 2. 8. 2014 v Tallinnu v rámci panelu „Rethinking research topics in the Anthropocene: Anthropological collaborations in global environmental change“ (konference EASA 2014: Collaboration, Intimacy & Revolution – innovation and continuity in an interconnected world). Ostatně – teze tohoto článku byly poprvé předestřeny právě v prezentaci pro tento panel „Vis maior: rethinking the anthropocene through the anthropology of law“.

i interpretace na základě ekologických informací. Přijetí vnějších informací, jež naznačují, že klimatické podmínky ovlivňují spíše vzdálené faktory, je obtížné. Tyto informace totiž narušují zažitou představu o významnosti vlastní komunity. Jejich vztah k božstvům je jimi de-intimizován přítomností jiných, *jinak* významných a dosud zcela neznámých aktérů v této vysoké hře antropocénu.<sup>7</sup> Vnější ekologická data, s nimiž se komunita seznamuje, tak v sobě nesou také určitou kosmologii, která není plně kompatibilní s andskou tradiční kosmologií. Jejich vzájemné prolínání pak může podněcovat závěr („divoký“ v obou těchto myšlenkových rámcích), že příčinu rozdílení ledovcových a horských božstev, jež zaujímají ústřední místo v lokálním myšlenkovém systému, je třeba hledat v jejich urážlivém zasazení do role pouhých skutkových okolností či přírodních sil v moderní kosmologii.

Zmíněné tradiční praktiky oslovující božstva jsou přitom definovány jako „rituální akty směny s bytostmi, které nejsou lidé“. Rituálním aktem je však také například vyjednávání a uzavření obchodní smlouvy, a bytosti, které nejsou lidmi, jsou také státy a korporace. Paerregaard v této souvislosti uvedl, že daně státu a platby některým společnostem jsou v této oblasti někdy vnímány jako rituální obětiny. Přes tyto analogie, které se objevují spíše marginálně, však přetrvává rozdíl mezi moderními božstvy, jako jsou stát a společnosti (jež jsou zdrojem různého druhu služeb a zboží) a tradičními horskými a ledovcovými božstvy (jež jsou zdrojem vody). Tento rozdíl přitom spočívá v konvenčním zařazování určitých praktik do dvou autonomních ontologických registrů; morálky a náboženství na jedné straně a práva a ekonomiky na druhé straně.<sup>8</sup> Je pravděpodobné, že způsob uvažování komunity Tapeños o zvycích a ceremoniálních praktikách prošel v minulosti určitými druhy kolonizace či modernizace, takže spíše

koresponduje s evropským sklonem oddělovat svět božstev a svět každodenního obstarávání obchodních záležitostí a denních potřeb. Dovození tedy, že Tapeños vnímají ve sféře styku se zdroji zboží a služeb vyšší moc pouze jako skutkovou okolnost, zatímco ve styku se zdroji vody je pro ně představována ledovcovými a horskými božstvy. Mezi těmito rozlomenými kosmologiemi však nedochází k přímým vzájemným střetům, neboť mají souběžný původ a genezi.

### ČÍNA, DYNASTIE MING

Pokud bychom připustili, že složitost vnějšího světa lze myšlenkově vyčerpat prostřednictvím dialektiky tradičního a moderního, mohli bychom se vrátit zpět domů. Je však nutné prověřit ještě jednu stopu. Pospíšil (1997, 27) například komentuje staré čínské právní myšlení následně; „[s]ociální svět a svět přírody byly považovány za natolik propojené, že trestný čin nebo korupce mohly mít vliv na přírodu. Etické principy totiž prostupovaly celým vesmírem“. Tento pohled je v kontrastu s moderním čínským způsobem uvažování o pohromách, jež se spíše podobá rozlomené kosmologii andské komunity Tapeños. Kontrast mezi antickou a moderní čínskou kosmologií zmiňuje také Naderová (2013, 321); „Číňané mohou budovat přehradu, aniž by měli na paměti předky, jež jsou součástí čínské kultury. Není to kultura, nýbrž stát a korporace s centralizovanými rozhodovacími procesy, nikoliv čínský lid, v jehož představivosti se ocitá budoucnost Číny. Soustředěná moc přitom vychází z představy nekonečných zdrojů“. Vrátime se tedy do doby, než byla zavedena rozlomená kosmologie, například do Číny za dynastie Ming (1368–1644).<sup>9</sup> Vyjdeme přitom z knihy právního historika Jianga Yonglina (2011) *The Mandate of Heaven and the Great Ming Code*, jež pojednává mimo jiné o radikálně odlišném, totiž nerozlomeném pojetí vyšší moci. Vztah práva a pohromy je pro tuto kosmologii ústředním tématem popírajícím rozdíl mezi oblastí faktického a normativního. Z periferní skutkové okolnosti se vyšší moc přesouvá na místo

<sup>7</sup> Trajektorie signifikace, kterou sledujeme časoprostorem, vypovídá také o homogenizaci přístupu k projevům vyšší moci v posledních dvou stoletích, která umožňuje „zintenzivňování kolonizace přírody“ (k tomu viz např. Arias-Maldonado 2015, 67).

<sup>8</sup> Pro vnější čtení není zcela jisté, zda se nejedná o projekci samotného výzkumníka na zkoumanou komunitu. Tato varianta však není ničím potvrzena a budeme vycházet z toho, že oddělení těchto dvou registrů nalezneme přímo u příslušníků dané komunity.

<sup>9</sup> Stejně tak bychom se mohli nejspíše vrátit do Číny za dynastií Čou, Han nebo Či, případně do staré Korey či Annanu, pokud zůstaneme v daném areálu.

ústředního ústavního principu. Při pokusu porozumět vyšší moci jako právní zásadě se však nesmíme nechat ovlivnit etnocentrickou představou o ústavním právu a právním systému vůbec.

Úhelným kamenem starých představ o právu a přírodě, jež mají Pospíšil a Nadevová na mysli, je Mandát nebes. Tento výchozí kosmologický bod představuje pojítko mezi sociálním světem a světem přírody; etablovanou souvislostí mezi environmentálními událostmi, oprávněním panovníka vládnout a konkrétní podobou čínského právního systému. Legitimizace moci čínských císařů je vystavěna právě na této spojnici. Zásadním způsobem se liší jak od evropského feudálního konceptu trvalé dědičné vlády králů z Boží vůle, jež má zjistit neměnnost vlády určitého rodu, tak i od evropského konceptu přirozeného práva, ať už v racionalistické, naturalistické nebo teologické variantě. Na rozdíl od feudálního legitimizace vlády totiž naopak prosazuje legitimní rezistenci vůči autoritě (legitimní povstání) a právo vládnout poskytuje pouze, dokud císař usměřňuje právní systém ve smyslu nebeského principu. Na rozdíl od přirozeného práva, které je chápáno jako součást duchovní kultury společnosti odpoutané od materiální kultury, se Mandát nebes projevuje zcela konkrétně a hmatatelně v podobě „nebeských varování“, jejichž sledování a předvídání má bezprostřední vliv na právní systém a oprávněnost jeho konkrétní podoby. Za nebeská varování se pokládaly zejména cizí invaze, epidemie, sucho, hladomor, zemětřesení, povstání a revolty, jež následovaly po těchto velkých environmentálních událostech (Yonglin 2011, 145). Tyto události nejsou výsledkem čistě přírodních, neovladatelných sil, naopak „takové pohromy jsou následkem lidského jednání, jež poškodilo harmonii kosmické atmosféry“ (2011, 47). Vyšší moc má tedy určitý, složitý vztah k podobě právních pravidel, a nepředstavuje pouze mimoprávní faktickou okolnost nebo stav.

Mandát nebes pojímá vyšší moc jako projev svrchované vůle nebes, na jejímž základě se pro vnějšího pozorovatele složitým způsobem dovozuje nejen legitimita právního systému, ale také jeho jurisdikce, rituály, normy, významy, kontexty a praktiky (jeho hmotný

i procesní obsah, kognitivní i behaviorální rozměr). Paradoxně v tomto bodu můžeme porozumět současnému významu západního civilního pojetí *vis maior*. Stejně jako v západní právní kosmologii, tak i v čínské kosmologii, přinejmenším v období dynastie Ming, existují dva režimy porozumění, avšak jejich rozdělení je odlišné. Místo polarity mezi normativitou a fakticitou zde nalezneme propojenost světa duchů a říše lidských bytostí. Legitimizující základy práva zde nejsou odvozovány od základní normy (*Grundnorm*), která se nachází v jádru normativity a je jejím východiskem, nýbrž se nachází na pomezí obou světů, v „kosmickém mediátorovi, mezi světem duchů a říší lidských bytostí“ (2011, 175), který je zosobněn císařem. Jeho poslání spočívá v „následování nebeského principu a ochraňování harmonie jak ve společnosti, tak i mezi lidskými bytostmi a nadlidskými duchy. Jedním ze způsobů, jak toho dosáhnout, bylo etablovat právo, které následuje nebeský princip. Právo jinými slovy sloužilo jako kosmologický nástroj k proměně lidských bytostí“ (2011, 5).

Určitá příbuznost mezi Mandátem nebes a sklonem Tapeños vinit za nedostatek vody komunitu nebo její konkrétní příslušníky nás však nesmí odklonit od toho, že zde máme zcela odlišnou celkovou kosmologickou konfiguraci, v níž „Mandát nebes [...] ustavuje základ práva“ (2011, 175) a zároveň „právní zřízení bylo klíčovým způsobem, jak naplnit poslání [císaře jako kosmického mediátora]“ (2011, 175). Dříve bylo čínské pojetí práva kategorizováno jako náboženské či filozofické a zároveň bylo vyjmuto z režimu právních a ekonomických praktik. Takové hodnocení je dnes pokládáno za výsledek užití nepřiměřených kulturních měřítek, které zkoumanou realitu spíše zkreslují. Ve vývoji právních a sociálních věd bychom se tím vraceli zpět do 19. století, kdy „právo v imperiální Číně bylo obecně posuzováno na základě západní právní kultury. Tak byl čínský právní systém považován za nespravedlivý a arbitrární, neboť se v něm nerozvinul spravedlivý proces [due process] a zdůrazňoval se kolektiv a povinnosti, namísto oprávnění a jednotlivce“ (2011, 6). Následkem užití etnocentrického pojetí práva a náboženství pro pochopení významu Mandátu nebes, byl tento institut dříve konceptu-

alizován pouze jako lidová víra nebo filozofická idea spíše než právní institut ústavního charakteru. Kosmický mediátor, který reprezentuje svět duchů v lidském světě, by v důsledku užití západní optiky byl zaměňován za kněze nebo čaroděje spíše než, aby byl identifikován jako politická a právní autorita.

Antropologové práva však nikdy nedefinovali právo jako výlučnou záležitost lidí. Pospíšil (1997, 52) například uvádí, že postačí, pokud strany budou živými lidmi reprezentovány, nemusí jimi však také nutně být. Dostali jsme se tedy do bodu, v němž přírodní síly a mezikupinové jevy nejsou nativně kategorizovány jako skutkové okolnosti, nýbrž jako základ, z něhož se odvozuje legitimita práva. Kategorie *vis maior*, jež se jako skutková okolnost ze stanoviska moderní normativity nachází pouze v hledáčku jejího periferního vidění, má tedy svůj radikální kosmologický protipól v Mandátu nebes, úhelném kameni čínského impéria v právním i kulturním smyslu.

### ZÁVĚR

Na příkladu antropologické signifikace konkrétního právního institutu (*vis maior*), která spočívala v jeho vynětí z jednoho terénního kontextu a probíhala prostřednictvím přikládání významů z dalších terénních a disciplinárních kontextů, tento článek naznačil reálné možnosti a potenciál signifikace, která probíhá prostřednictvím archeologické imaginace. Archeologickou imaginaci popisuje Gamble (2005, 1) jako schopnost „jít tam, kam nelze cestovat, do minulosti, a přemýšlet o čase a objektech způsoby, které se velmi odlišují od naší každodenní zkušenosti, abychom lépe pochopili, kdo jsme, tím, že budeme vědět, odkud jdeme“. Je přitom patrné, že archeologický esprit de corps při této signifikaci prolíná postupy sociální a kulturní antropologie na úrovni srovnávání a zobecňování. Přes určitou náznakovost popisu těchto postupů se snad podařilo pojmut kulturní specifičnost, jež je zakódovaná v zkoumaném objektu, a pomocí většího množství signifikujících kroků, jsme vymezili jeho význam v rámci ucelenějšího prostoru.

Stejně jako archeolog, který musí odkrývat nejprve mladší vrstvy, aby se dostal ke

starším a hlubším, jsme se pokusili etablovat vztahy a souvislosti mezi různými druhy poznání a disciplinárními zkušenostmi. Abstrahování parciálního právního institutu z různých kontextů není nepodobné archeologické sondě do vrstev pohřbených pod nánosem současnosti a všednosti. Takové „archeologické“ hledání však nemusí vždy skončit nalézáním. Jedna kulturní a sociální realita se nemusí nutně stát komentářem k druhé, jak si to představoval Geertz (1983, 234). Jedná se spíše o ideál, kterého se etnograf snaží dosáhnout než o automatický výsledek výzkumu. Je to však nutně plodnější přístup než pouhá juxtapozice právních (nebo kulturních) systémů ve smyslu srovnávacího práva, která se objevuje i v antropologii. Při juxtapozičním postupu by totiž nebylo možné z důvodu předem postulované nesouměřitelnosti postavit vedle sebe *vis maior* západního civilního práva, le-dovcová a horská božstva peruánských And a koncept Mandátu nebes. I kdybychom tak však z nějakého disciplinárně nepřijatelného důvodu učinili, došli bychom k závěru, že se v případě dvou neevropských lokalit vůbec nejedná o právní instituty. Pominuli bychom významové vrstvy, skrze něž se poznání těchto institutů zásadně proměnilo. Nedošli bychom tak k porozumění specifičnosti zkoumaných kosmologických vizí. V druhém případě (vesnická komunita v Andách) bychom nedokázali mluvit o vztahu k právu vůbec a v třetím (Čína za dynastie Ming) jen s určitými výhradami. V druhém případě jsme pro potřeby našeho porozumění museli zapojit významovou vrstvu, z níž vyplynulo, že tradiční není alternativou moderního, nýbrž že obojí je vzájemnou přítomností toho druhého podmíněno. Tradiční (případně archaické) a moderní právní kosmologie jsou definovány vzájemnou distinkcí, vzájemným prolomením.<sup>10</sup> V třetím případě jsme museli zapojit významovou vrstvu, z níž vyplývalo, jak užití západních kulturních měřítek zkreslovalo a zároveň retušovalo naši představu o starém čínském právu a právní kosmologii.

Jak je nyní patrné, užití archeologické metafory míří na antropologické postupy srovnávání a zobecňování, při nichž jedna realita ko-

<sup>10</sup> V tomto směru musíme zdůraznit antické nebo archaické myšlení, které je chápáno nedialekticky, tj. tedy pouze ve významu velmi starého.



mentuje druhou, ale zároveň je redefinuje a ony v tomto novém světle vyvstávají jako skutečná alternativa ke schematické a juxtapoziční komparaci, ať už se s ní setkáváme v antropologii, nebo právní vědě. V antropologické komparaci, jež se týká konkrétních kulturních problémů, se zpravidla uvádí stručný nástin kultur jako celků, v níž se srovnávaná otázka zkoumá. Z perspektivy archeologické signifikace v antropologii je však toto umístění do širšího celku možné vnímat pouze jako jeden, ne jediný a ne nenahraditelný krok, který navíc nemusí vždy přinášet kýžené ovoce.

Archeologická metafora zviditelňuje význam velkého množství následných signifikujících kroků vložených do zkoumání, které se provádí (v lepším případě explicitně) v návaznosti nebo již přímo v rámci etnografického terénního výzkumu a popisu. Na trajektorii signifikace, kterou jsme zde sledovali, je obzvlášť velké nebezpečí záměny velkých kosmologických dělicích příček, které však vedou v každém z uvedených případů jinudy. Předestřené režimy porozumění skutečnosti jsou tak vymezovány hranicemi mezi normativitou a fakticitou, nebesy a podnebesím, horami a ledovci a státem a korporacemi. Vytvoření souvislosti mezi nimi nás přivádí k jejich vzájemné relativizaci. Dokázat zůstat na těchto pohyblivých se deskách je pak primární úlohou antropologie. Vzájemná souvislost nemusí nutně vést k vytvoření nového meta-jazyka, který by naopak mohl vyústit v zkrácení kognitivních postupů. I bez vzájemné relativizace jsme však mohli zaznamenat, že ani v jednom případě tyto velké dělicí příčky nejsou ve vztahu absolutního dualismu, nýbrž jsou navzájem propojené a propustné.

V prvním (evropském) případě kosmologická gramatika konceptu *vis maior* koresponduje s rozdělením světa, které je vtěleno do disciplinárních tradic upevněných v 19. století. Nejedná se přitom o „inkorporaci orientalismu do práva“ (Darian-Smith 2005, 577), nýbrž spíše o to, že samo rozdělení normativity a fakticity mezi jednotlivé disciplíny je svou povahou orientalistické. Orientalismus je totiž v jistém smyslu totožný s distribucí normem a faktů mezi právní vědou, sociální vědou a přírodovědou. Ve všech případech se tato disciplinární zaměření v určitém období podí-

lela na expanzi a kolonizaci, ať už byla jejím předmětem společnost a kultura, neevropský svět, či příroda. Intimní hranice v rámci konstituce moderní mysli také přesně kopírovaly toto rozdělení interního a externího světa. Právo i věda při utváření moderní identity sehrávalo roli hraničních určovatelů (atributů dospělosti a úplnosti). Ti, co nedisponují ani právem, ani vědou, spadají v rámci konstituce moderní mysli do oblasti (interní anebo externí) fakticity. Zatímco interní fakticitu přetváří a mění interní (národní) právo uvnitř tzv. vyspělých společností, externí fakticitu uvnitř cizích kultur zkoumají vědy a právo je jim poskytováno zvenku. Existence externího práva buď nebyla vůbec uznávána, anebo byla zpochybňována. Právo a věda jsou buď považovány za výlučné atributy ucelenosti civilizace, takže společenství mimo ni je postrádají, anebo určité formy práva a vědy jsou u některých z těchto komunit rozpoznávány, ale rozhodně se nepovažují za plnohodnotné nebo dostatečně rozvinuté. Příkladem první myšlenkové strategie může být jeden z protikladů 19. století – právní systémy moderních společností a zvyky tzv. primitivních kultur. Pokud se přidržíme dichotomie právo versus zvyk, pak v druhé strategii je mezi obě kategorie vložena ještě přechodová kategorie zvykového práva. To je více pravidelné než zvyk, nedosahuje však kvalit (úplného) práva.

Antropologie ve 20. století dokázala v tomto ohledu rozsáhle rekonfigurovat naši pozornost. Moderní mysl původně strukturovaná na základě rozdělení na interní právo a externí kolonizaci může dnes vnímat i praktiky a postupy, které bychom mohli legitimně označit za právo těch „druhých“ (externí právo) a za uplatnění kolonizačních přístupů při regulování moderní společnosti a kultury právními a politickými nástroji na základě sociálně-vědní evidence nebo bez ní). Interní právo a externí kolonizace bylo tak prostřednictvím antropologie a sociálních věd doplněna uvědoměním faktů a procesů, které pro jejich mimořádnou podobnost lze označovat také jako externí právo a vnitřní kolonizaci. Jestliže vezmeme v úvahu, že antropologie a etnografie zatím jen velmi málo pronikly do širokého povědomí, je na místě soudit, že přehlížení práva v etnografickém terénu nebo opomíjení

jeho konceptualizace v etnografickém popisu je výsledkem nedostatku pozornosti, který vyplývá z korespondence mezi perspektivou etnografa a emickou perspektivou účastníků výzkumu (zkoumanou populací). Tyto skutečnosti svědčí přinejmenším o tom, že vzájemné vztahy mezi právem a antropologií mají mnohem komplikovanější vzájemnou dynamiku, než bylo dosud přiznáváno.

Postavit vedle sebe srovnávací fakta, jako v případě srovnávacího práva, nebo je postavit za sebe do určité chronologie, jako v případě právních dějin, nekoresponduje již se současným pojetím antropologie v širším slova smyslu. Srovnávací fakta musí do sebe pojmout mnohem složitější zkušenosti, než je prosté „objektivní vědění“. Příkladem objektivního vědění je také pojetí právní archeologie, charakterizované dvojí dichotomií – materialitou objektů a retrospektivní temporalitou. Pokud se pokusíme znovu formulovat šíří a rozsah archeologického horizontu pomocí horizontu sociální a kulturní antropologie, můžeme v archeologii odbourat omezení kladené fixním ukotvením distinkcí mezi materiálními a mentálními objekty a praktikami na jedné straně a minulostí a současností na druhé straně. Tyto dualizmy v absolutní formě již z hlediska současného antropologického poznání nejsou validní. Proč by potom měly být validní pro jiné obory antropologie, jako je například archeologie? Právní archeologie je po této rekonfiguraci přiléhavý přírůstek pro současné pojmání práva v rámci dominantního paradigmatu právní vědy; právo je spatřováno v objektivizovaných textových artefaktech, které je ohraničují a autonomizují vůči jiným rejstříkům porozumění. Naopak, archeologie práva jako metafora se v protikladu k tomuto pojetí snaží uvést tyto objekty a právní informace, jež nesou, nejen do vztahu k jiným „právním“ nebo „právně-relevantním faktům“, nýbrž právě i k jiným způsobům porozumění realitě. Chceme-li se dostat od úzce pojatého vědění „právní archeologie“ k neomezenému horizontu archeologie práva, je proto třeba „archeologizovat“ také současnost práva i jeho kognitivní a behaviorální rozměr.

## POUŽITÉ ZDROJE

- Arias-Maldonado, Manuel. 2015. *Environment and Society: Socionatural Relations in the Anthropocene*. Heidelberg: Springer International Publishing.
- Beebe, Barton. 1999. „Law's Empire and the Final Frontier: Legalizing the Future in the Early Corpus Juris Spatialis.“ *Yale Law Journal* 108 (7): 1737–1773.
- Bílý, Jiří. 2012. „Metodika, analýza právně archeologických objektů na příkladu erbu.“ In *Právní archeologie: Sborník z mezinárodní vědecké konference pořádané Katedrou společenských věd FSv ČVUT v Praze a The European Society for History of Law, pod patronátem prezidenta Památkové komory České republiky*, ed. Karel Schelle, 5–40. Ostrava: Key Publishing.
- Binford, Lewis R. 1962. „Archaeology as anthropology.“ *American antiquity* 28 (2): 217–225.
- Darian-Smith, Eve. 2004. „Ethnographies of Law.“ In *Blackwell Companion to Law and Society*, ed. Austin Sarat, 545–568. London: Blackwell Publishing.
- Ehrlich, Eugen. 1936. *Fundamental principles of the sociology of law*. Vol. 5. Transaction Publishers.
- Foucault, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Gamble, Clive. 2008. *Archaeology: The Basics*. London: Routledge.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Gillespie, Susan D., Rosemary A. Joyce a Deborah L. Nichols. 2003. „Archaeology is Anthropology.“ *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 13 (1): 155–169.
- Goody, Jack. 1977. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graeber, David. 2012. *Dlůh: Prvních 5000 let*. Brno: BizBooks.
- Hutchins, Edwin. 1980. *Culture and inference: A Trobriand case study*. Vol. 2. Harvard University Press.
- Hutchins, Edwin. 1981. „Reasoning in Trobriand discourse.“ In *Language, culture, and cognition: Anthropological perspectives*, ed. R. Casson, 481–489. New York: MacMillan.
- Ialenti, Vincent. 2014. „Adjudicating Deep Time: Revisiting the United States' High-Level Nuclear Waste Repository Project at Yucca Mountain.“ *Science & Technology Studies* 27 (2): 27–48.
- Kehoe, Dennis. 2007. *Law and the Rural Economy in the Roman Empire*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ledvinka, Tomáš. 2012. „Cultural determination of jurisprudence and the anthropology of law.“ In *Towards an Anthropology of the Legal Field: Critiques and Case Studies*, eds. Tomas Ledvinka, Katerina Varhanik-Wildova, Radek Visinger et al., 50–63. Praha: FHS UK.
- Ledvinka, Tomáš. 2015a. „Antropologie práva.“ In *Encyklopedie českých právních dějin* (I. svazek A–Č), eds. Karel Schelle a Jaromír Tauchen, 267–271. Brno: Key Publishing.

Ledvinka, Tomáš. 2015b. „Subaltern law: Legal technology of making the law of the ‚other‘.“ In *Non-humans in Social Science III.*, eds. Petr Gibas, Karolína Pauknerová a Marco Stella. Červený Kostelec: Pavel Mervert.

Ledvinka, Tomáš. 2016 (připravuje se). „Bronislaw Malinowski and the Anthropology of law.“ In *Bronislaw Malinowski's Concept of Law from the Native's Point of View*, eds. Mateusz Stępień et al. Springer.

Liška, Václav a Karel Schelle. 2012. „Úvod.“ In *Právní archeologie: Sborník z mezinárodní vědecké konference pořádané Katedrou společenských věd FSv ČVUT v Praze a The European Society for History of Law, pod patronátem prezidenta Památkové komory České republiky*, ed. Karel Schelle, 4–5. Ostrava: Key Publishing.

Llewellyn, Karl a E. Adamson Hoebel. 1941. *The Cheyenne way: Conflict and case law in primitive jurisprudence*. Norman: University of Oklahoma Press.

Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*. London: Routledge – Kegan Paul.

Merry, Sally E. 2004. „Colonial and Postcolonial Law.“ In *Blackwell Companion to Law and Society*, ed. Austin Sarat, 569–588. London: Blackwell Publishing.

Miller, Daniel. 1997. *Capitalism: An Ethnographic Approach*. Oxford: Bloomsbury Academic.

Moore, Sally a Barbara Myerhoff. 1977. „Secular Ritual: Forms and Meanings.“ In *Secular Ritual*, eds. Sally Falk Moore a Barbara G. Myerhoff, 3–24. Assen/Amsterdam: Uitgeverij Van Gorcum.

Nader, Laura. 2013. „Maximizing Anthropology.“ In *Cultures of Energy: Power, Practices, Technologies*, eds. Sarah Strauss, Stephanie Rupp a Thomas Love, 317–323. Left Coast Press.

Obledo, Micaela 2009. „Forensic Archeology in Criminal and Civil Cases.“ *Forensic magazine* 6 (4): 31–34.

Offner, Jerome A. 1983. *Law and politics in Aztec Texcoco*. Cambridge: Cambridge University Press.

Paerregaard, Karsten. 2013. „Broken Cosmologies: Climate, Water and State in the Peruvian Andes.“ In *Anthropology and Nature*, ed. Kirsten Hastrup, 196–210. London: Routledge.

Pospíšil, Leopold. 1997. *Etnologie práva*. Praha: Set Out.

Pospíšil, Leopold. 2004. *Sociocultural Anthropology*. Boston: Pearson Custom Publishing.

Thomas, George. 2003. „Islands in the stream of history: An institutional archeology of dual sovereignty.“ *Ohio State Journal of Criminal Law* 1: 345–356.

Yonglin, Jiang. 2011. *The Mandate of Heaven and the Great Ming Code*. Washington: University of Washington Press.

# TRANSFORMACE BASKICKÉHO NACIONALISMU V PRŮBĚHU 20. STOLETÍ

Pavla Andršová

*Katedra antropologie, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita v Plzni  
andrsova@ksa.zcu.cz*

## Transformation of the Basque Nationalism in the 20<sup>th</sup> century

*Abstract*—Basque nationalism is a phenomenon that emerged at the end of the 19<sup>th</sup> century and remains alive until today. It had its ups and downs in the course of the 20<sup>th</sup> century, and during this period it changed the way it manifested itself. This article introduces Basque nationalism, along with the circumstances and architects of its origin. It focuses primarily on the transformation of Basque nationalism and on the changes in its form and ideological orientation according to the development of the Basque Country, or Spain as the case may be, from the end of the 19<sup>th</sup> century up to the present day. These changes are linked to the transformation of Basque society itself and of the way that the Basque national identity is being constructed. At the same time, we can observe a refusal of the traditional conception of Basque nationality that was typical of the first nationalists.

*Keywords*—Basque Country; Basque nationalism; Sabino Arana; national identity; Basque language

## ÚVOD

V POSLEDNÍ době bývají politické požadavky evropských nacionalismů zmiňovány především v souvislosti s projevy skotského a katalánského nacionalismu, jejichž zástupci si kladou za cíl posílení stávající autonomie či dosažení úplné secese. Příkladem takové snahy bylo referendum o nezávislosti Škotska v září roku 2014 a jeho obdoba ve Španělsku, katalánská *consulta popular*, konaná v listopadu téhož roku. Avšak není to tak dlouho, co jsme o nacionalismu v západní Evropě slyšeli zejména ve spojení s Baskickem a politickým násilím odehrávajícím se na

jeho území. Fenomén baskického nacionalismu a secesionismu (či separatismu,<sup>1</sup> chceme-li), ať už více, či méně viditelný, je však předmětem neustálých změn souvisejících s transformací samotné baskické (ale i španělské, respektive francouzské) společnosti. Ozbrojený boj za nacionalistické cíle v Baskicku vykristalizoval za určitých podmínek, které byly produktem specifického politického, ekonomického a kulturního vývoje regionu.

Záměrem článku je tedy především představení tohoto vývoje a nalezení souvislosti mezi baskickými historickými specifiky a formováním baskického nacionalismu až do doby, jakou známe dnes. Jedním z předpokladů tohoto textu je také vzájemný vztah mezi povahou baskického nacionalismu a způsobem konstrukce baskické národní identity.

V této stati operuji především s pojetím Baskicka jako autonomního společenství sestávajícího ze tří provincií, jimiž jsou Biskajsko, Gipuzkoa a Araba. Francouzské Baskicko totiž podléhá od jisté doby odlišnému vývoji a baskická identita se v něm dnes konstruuje na základě odlišných prvků. Zmiňme například fakt, že v důsledku absence samosprávy chybí ve francouzském Baskicku úzký vztah mezi obyvateli a lokální politickou reprezentací, baskičtina je na ústupu a převažuje zde francouzsky hovořící obyvatelstvo, a v neposlední řadě chybí oficiální teritoriální vymezení (Baskicko je ve Francii součástí většího departementu Pyrénées-Atlantiques a ještě většího administrativního regionu Akvitánie). Problematiké je pak uchopení Autonomního spole-

<sup>1</sup> V tomto textu jsou rozlišeny pojmy *separatismus* a *secesionismus* dle pojetí Johna R. Wooda (1981).

čenství Navarry, kde se baskická identita manifestuje pouze v severní části provincie. Můžeme si tak klást otázku, zda je Navarra spíše baskická, či španělská.

Tento text mimo jiné vychází z opakovaných výzkumů<sup>2</sup> v oblasti španělského Baskicka založených především na zúčastněném pozorování a rozhovorech s informanty, kteří svými výpověďmi doplňují teze této stati. Jsou jimi lidé definující se jako Baskové a pocházející z Autonomního společenství Baskicko. Za účelem zachování anonymity informantů, kteří vyslovili přání nezveřejňovat svá jména, budou v textu jednotlivé výpovědi označeny číslem, věkem dotazovaného a provincií jeho původu.

#### OKOLNOSTI VZNIKU BASKICKÉHO NACIONALISMU

Stejně jako většina evropských nacionalismů má i ten baskický své kořeny v 19. století, v němž se v rámci romantického smýšlení prosazuje idea komunitarismu a pospolitosti. Zatímco značné části evropských nacionalismů se v průběhu 20. a 21. století podařilo zrealizovat své politické cíle a vytvořit nezávislou státní jednotku, baskický nacionalismus pokračuje ve snaze dosáhnout svému předsevzetí v rámci státu, jehož je Baskicko součástí. Bylo by však nevhodné hovořit o baskickém nacionalismu jako o fenoménu, jehož podoba zůstává stejná jako v době svého vzniku. Už jen samotné srovnání raného baskického nacionalismu a jeho současné formy je nanejvýš problematické vzhledem k tomu, že v průběhu 20. století došlo k transformaci baskického nacionalistického hnutí hned na několika úrovních, a to včetně proměny ideologických východisek i toho, kdo se stává členem hnutí.

V době svého vzniku bylo baskické nacionalistické hnutí reakcí na politický i společenský vývoj v zemi. V letech 1833–1839 a 1872–1876 otřásaly Španělskem karlistické války, konflikt mezi příznivci dona Carlose, bratra krále Ferdinanda VII., a Isabely II., Ferdinandovy dcery. Obyvatelé Baskicka se většinou jakožto konzervativci a odpůrci potenciál-

ního španělského centralismu staví na stranu karlistů, kteří nakonec dlouholeté spory prohrávají. To má pro španělské Basky dalekosáhlé následky pramenící především z rozpadu forálního systému ve Španělsku. Forální práva, tedy *fueros*, byla regionální práva ve středověké západní Evropě celkem běžná. Definovala vztah mezi vládou (panovníkem) a lokální autoritou, které zaručovala legislativní autonomii. Obvykle takovou autonomií disponovaly menší územní jednotky jako vesnice či města, Baskicku však byla přiznána práva na autonomii celé provincie (Lecours 2007, 31). Důvod pro tak rozsáhlou autonomii nalezneme v poloze Baskicka, které tvoří hranici mezi Španělskem a Francií, a je tak nárazníkem proti případné vojenské invazi ze severu (Heiberg 1989, 21). V takovém regionu je třeba udržovat vnitřní politickou integritu. Tradice baskických *fueros* sahá do doby pamplonského a později navarrského království, které požívalo autonomní statut až do roku 1620 (Heiberg 1989, 17) a které bylo spíše královstvím Španělů a politickým zastřešením Baskicka. Nacionalistická rétorika Basků však na toto období odkazuje jako na dobu, kdy měli poprvé a naposled svůj vlastní nezávislý stát (Kurlansky 2000, 42). Zákonem z 21. července 1876 byly Baskicku *fueros* odebrány, a to po několika staletích lokální autonomie. Pro Baskicko znamenala ztráta *fueros* především konec ekonomické svobody a obnovení daňové povinnosti ke Španělsku. Dochází navíc ke změnám ve správě obecní půdy, bez které se mnoho lokálních zemědělců nebylo schopno uživit (Watson 2003, 149). Společně s nově nastolenou povinností Basků sloužit ve španělské armádě vedly tyto změny k rozsáhlým přesunům obyvatel. Období po roce 1876 je charakteristické jednou z největších migračních vln z Baskicka do zahraničí, především do rostoucích diaspor v Severní a Jižní Americe (viz např. Douglass a Bilbao 2005; Totoricagüena 2005).

#### POČÁTKY BASKICKÉHO NACIONALISTICKÉHO HNUTÍ

S tímto pro Baskicko nepříliš šťastným obdobím se neodmyslitelně pojí jméno spisovatele Sabina Arany,<sup>3</sup> jenž je mnohými považo-

<sup>2</sup> Sběr dat, která jsou využita v této studii, začal v roce 2012 s autorčinným terénním výzkumem v Baskicku, jenž byl realizován za účelem přípravy diplomové práce autorky. Zároveň předkládaná studie z této diplomové práce (Andršová 2013) vychází.

<sup>3</sup> Celým jménem Sabino Policarpo Arana Goiri (de

ván za „otce“ baskického nacionalismu. Arana se v Baskicku zasadil o svého druhu „národní obrození“ vzhledem ke své činnosti v oboru baskické lingvistiky, ale i k výjimečné politické aktivitě: „Sabino byl karlista, byl to [baskický] patriot, otec baskického národa.“ (informant 1, 69 let, Gipuzkoa) Jako rodák z Abanda – tehdy předměstí Bilbao, dnes oficiální části města – se Arana hrdě hlásil k baskijské identitě, jež v té době vlastně představovala identitu baskickou. Reflekovalo to nejen Aranův původ, ale také fakt, že podle něj Baskijsko v té době oplývalo největším potenciálem vytvořit nezávislý stát (viz např. de Pablo a Mees 2005, 7; Zákavský 2013b, 220). Snaha o dosažení nezávislosti Baskicka na Španělsku má v Aranově pojetí konkrétní cíle. Šlo především o to zajistit Baskicku obranu proti jeho sílící hispanizaci, jež dle Arany ohrožuje podstatu baskičnosti představovanou zejména baskickou krví (rasou), baskickým jazykem a baskickou vírou – katolicismem (de Pablo a Mees 2005, 10–17). Arana přistupuje k jakémukoliv sporu mezi baskickou a španělskou správou jako k boji „nadřazené baskické rasy“ proti nelegitimní nadvládě (Farwell 2009, 51). Zde je však nutné uvědomit si kontext druhé poloviny 19. století, v němž bývá sociální realita v záplavě více či méně vědeckých teorií nazírána rasovou optikou. Raný baskický nacionalismus Aranova pojetí se konstituuje jako silně xenofobní a rasistický, na rozdíl od jeho pozdější liberální podoby.

Typickým znakem (nejen) Baskicka Aranovy doby je navíc celospolečenská transformace zapříčiněná doznávající průmyslovou revolucí. Intenzivní industrializace Baskicka se týkala především jeho přímořských oblastí, tedy center na severu provincií Baskijska a Gipuzkoy. Od roku 1850, kdy v Bilbao žilo přibližně 20 tisíc osob, vzrostla do konce 19. století jeho populace pětinašobně (Kurlansky 2000, 169), dnes čítá město 343 234 obyvatel (Eustat 2015). Mnozí však Bilbao chápou jako metropoli sestávající z pětadvaceti městských částí, jež se postupně rozvíjely kolem řeky Nervión ústící do Baskijského zálivu. Těmi největšími jsou průmyslové části jako Barakaldo, Sestao, Portugalete nebo Santurtzi nacházející se severně od centra Bilbao a čítající dohro-

mady více než 200 tisíc obyvatel (Eustat 2015). Mnohé z těchto osob nebo jejich předků přicházejí do Bilbao právě díky novým pracovním příležitostem vzniklým jako důsledek jeho masivní industrializace ve druhé polovině 19. století, přičemž se nejedná jen o vnitřní migraci v rámci Baskicka. Velká část těchto osob pochází z dalších částí Španělska, a to přirozeně těch chudších a závislých na zemědělství jako severní Kastilie, León, Galicie nebo Asturie (Watson 2003, 148). Jsou to právě tito přistěhovalci, kteří v pojetí Sabina Arany představují pro Baskicko nebezpečí v podobě hispanizace regionu a které Arana s oblibou nazývá *maketos* zdůrazňující tímto jejich ne-baskický původ (Kurlansky 2000, 169). Nebezpečí španělské migrace zároveň spatřuje Arana v přílivu liberální levicově smýšlející masy, jež ohrožuje „tradiční“ katolickou víru baskického obyvatelstva (Lecours 2007, 57).

Dalším znakem vznikajícího baskického nacionalistického hnutí je prozápadní angloamerická orientace, jež provází jeho představitele několik příštích desetiletí. Arana sám se netajil sympatiemi ke Spojenému království. Baskická vlajka, která vznikla podle Aranova návrhu, byla inspirována britským Union Jackem (Lecours 2007, 52). Přístav v Bilbao zaznamenal svůj největší rozkvět v rámci etablování obchodních vztahů Baskicka s Velkou Británií (Vaczi 2015, 17). Později se diplomatické vztahy mezi Baskickem a Spojeným královstvím, respektive Spojenými státy, ještě prohlubují nejen v důsledku pokračující spolupráce regionů, ale především v závislosti na politickém dění ve Španělsku.

Výše zmíněná baskická vlajka (baskicky *ikurrina* [ikuriňa]) je znakem tohoto regionu dodnes. Mnohými je chápána jako symbol, jenž „provází Basky odnepaměti“ (informant 2, 68 let, Gipuzkoa), což je s ohledem na jejího tvůrce Sabina Aranu samozřejmě nesmysl. Demonstruje to však proces vytváření tradic, který dle Erica Hobsbawma (2000, 1–14) provází etablování nejednoho národa. V případě Baskicka pozorujeme tento fenomén na bezpočtu příkladů, přičemž mnoho z nich je spojeno právě s činností Sabina Arany a jeho zájmem o kulturní a lingvistickou stránku věci. Dokladem je nepřehledné množství neologismů, které Arana uvedl do baskického jazyka ve

snaze vyhnout se užívání pobaskičtěných španělských výrazů. Jedním z takových neologismů je dnes ustálený pojem *Euskadi* (dříve *Euzkadi*), jenž je pro mnohé ekvivalentem pojmu *Euskal Herria*, výrazu pro Baskicko. Zatímco však *Euskal Herria* označuje spíše neurčitě definovanou „vlast Basků“, Aranovým záměrem bylo vytvoření termínu popisujícího Baskicko jako konkrétní oblast se státotvorným potenciálem, kterou pro něj představovalo především Biskajsko. V listopadu roku 1892 vydává Arana svůj spis *Bizkaya por su independencia* (Biskajsko za svou nezávislost), kde na základě historického vývoje regionu představuje důvody, proč by právě tato baskická provincie měla vytvořit nezávislý stát (Arana 1892). Postupem času rozšířil Arana své úvahy o vytvoření nezávislého státu i o další baskické provincie, včetně těch francouzských (Lecours 2007, 66).

Důležitým milníkem ve vývoji baskického nacionalismu je pak především součást politického projektu Sabina Arany, a to vznik Baskické nacionalistické strany (EAJ-PNV – *Euzko Alderdi Jeltzalea* – *Partido Nacionalista Vasco*) v roce 1895. Tato organizace volně navazuje na Aranou založené uskupení *Euskaldun Batzokija* (Baskická společnost), jehož členové pocházeli z řad příznivců Aranova „antimaketismu“ a boje za zachování „čisté baskické rasy“ (de la Granja 2006). Činnost skupiny spočívala v zapovězení všeho španělského, což souviselo i s podmínkami pro samotné přijímání členů – součástí organizace se mohli stát pouze Baskové, respektive takové osoby, jež jsou schopny doložit svůj baskický původ například baskickým příjmením (Heiberg 1989, 62). Za takových podmínek se však členská základna *Euskaldun Batzokija* příliš nerozrůstala, a není tedy divu, že vznikající EAJ-PNV musela časem při náboru členů od takto přísných podmínek upustit.

Nicméně ať už jsou závěry Sabina Arany spojené se smýšlením o „baskické rase“ či „čistém baskickém původu“ jakkoli pochybné, je jisté, že se mu podařilo vytvořit hnutí postavené na romantické představě „jednoty a vznešenosti baskického národa“, ze které čerpá v řadě případů baskická nacionalistická rétorika dodnes. Aranovo smýšlení je vzorným příkladem přístupu k „procitnutí národa“. Tato

podoba nacionalismu velmi dobře koresponduje s dalšími evropskými hnutími 19. století, která jsou založena na hledání společných dějin, na vyzdvihování rozdílů mezi „námi“ a „jimi“. Takový nacionalismus pak chápe svoji skupinu jako nadřazenou těm ostatním a pojímá tuto skupinu primordialisticky, tj. jako objektivně definovatelnou a existující odnepaměti. Národy jsou tedy v pojetí primordialismu prastaré, pouze bylo nutné je probudit z hlubokého spánku a nechat je, aby si uvědomily svou vlastní jedinečnost (Gellner 2003, 20–23). Přesně takový koncept je základem Aranovy rétoriky a jeho nacionální propagandy. „[Sabino Arana] byl přesvědčen, že Baskové se musejí zabývat svou slavnou minulostí, aby byli schopni porozumět svému současnému ponižení.“ (Kurlansky 2000, 162) V těchto intencích je pak člen národa chápán jako někdo, kdo s takovou kvalitou přichází na svět, kdo má příslušnost k národu v krvi. Náležitost ke skupině tak není v rámci tohoto smýšlení předmětem diskuze ani společného konsenzu, je jasně daná a předává se z generace na generaci (Hroch 2009, 18).

#### BASKICKÝ NACIONALISMUS VE 20. A 21. STOLETÍ

Politický vývoj 20. století však znamenal pro baskický nacionalismus změnu ve vnímání sebe sama. V roce 1936 po vzniku druhé španělské republiky vešel v platnost *Guernický statut* baskické autonomie, jenž však jen z velmi malé části kopíroval původní rozsah autonomního statutu, který fungoval v období platnosti *fueros*. Především se pak následkem složitého politického vývoje uvnitř Baskicka vztahoval pouze na provincie Biskajsko a Gipuzkoa (Aparicio 2009, 244–250; Medrano 1994, 584). Záhy po vypuknutí občanské války byl však autonomní statut anulován a k jeho obnovení došlo až v rámci demokratické tranzice po smrti generála Franca. Skoro čtyřicetiletý autoritativní Francův režim znamenal pro Baskicko výraznou stagnaci kulturního rozvoje vzhledem k tomu, že Francova politika byla silně centralistická a Baskové byli se svými požadavky již od počátku občanské války vnímáni jako nepřátelé režimu (Preston 2001, 74). V průběhu Francovy diktatury však došlo

nejen k potlačení snah o vytvoření baskické autonomie, důsledky nalezneme i v rovině hodnot samotných baskických nacionalistů.

### *Zemědělství vs. industrialismus*

Nejvýraznějším dopadem Francovy politiky byla ještě masivnější industrializace baskických příměstských oblastí, do kterých proudilo stále více nebaskických pracovníků. Zprvė se tedy radikálně změnilo složení obyvatelstva Baskicka, které zaznamenalo silnou hispanizaci a ústup baskičtiny (Mees 2003, 25). Z druhé pak modernizace a intenzivní urbanizace těchto provincií způsobila odklon od tradičních hodnot založených na katolictví, rodinné solidaritě a zemědělské produkci. Obyvatel venkova, kteří se drželi konvenčních subsistenčních strategií spojených se zemědělstvím, ubývalo a společnost se stávala kosmopolitnější (Kurlansky 2000, 169). Baskické nacionalistické hnutí, které hledalo podporu, kde se dalo, se tak přirozeně obrátilo na dělnické organizace, jejichž vliv po druhé světové válce sílí. Nacionalistická rétorika upouští od důrazu na rurální oblast, rodinná hospodářství a zemědělskou produkci.

### *Amerikanismus vs. antiamerikanismus*

Zatímco v počátcích baskického nacionalistického hnutí byli baskičtí „obrozenci“ orientováni prozápadně, později se v důsledku španělského (ale i globálního) politického vývoje nacionalistická orientace transformuje a čerpá spíše z myšlenkové podpory socialistického bloku. Sabino Arana a jeho nástupci z EAJ-PNV spolupracují především se Spojeným královstvím a Spojenými státy, jinak tomu není ani v průběhu španělské občanské války a následnými lety Francovy diktatury. V roce 1936 se konstituuje baskická vláda a José Antonio Aguirre je vyhlášen prvním *lehendakarim*, prezidentem samosprávních oblastí. V období občanské války však Aguirre emigruje přes státy východní až do New Yorku (více viz Aguirre 1991), kde je ustavena baskická exilová vláda. V Londýně byla pod vedením Manuela Iruja, jednoho z Aguirreho ministrů, zformována Baskická národní rada (Clark 1979, 89).

Po druhé světové válce spoléhá Baskická diplomacie na své spojence ve víře, že budou pokračovat v podpoře demokratizace Evropy. V roce 1947 však vchází v platnost Trumanova doktrína, která jen zocelila izolacionismus Západu vůči Sovětskému svazu a jeho satelitům. Frankistické Španělsko se v rámci dohody se Spojenými státy zapojilo do vojenské spolupráce antikomunistického bloku (Friend 2012, 112). Nová generace baskických nacionalistů se tak přirozeně odvrací od myšlenky proamerikanismu a přijímá spíše myšlenky antiimperialistického boje utlačované kolonie (Strmiska 2001, 11).

### *Katolicismus vs. sekularizace*

Vedle proměny diplomatické praxe baskických nacionalistů muselo nutně dojít i k proměně způsobu, jakým se hnutí s Francovým režimem vyrovnávalo na domácí scéně. Tradiční Aranův nacionalismus a politika EAJ-PNV vycházejí z úsloví „*Jaungoika eta Lagi-Zara*“, <sup>4</sup> tedy „Bůh a staré zákony“ (Lecours 2007, 54), což je heslo, které považuje EAJ-PNV za vlastní dodnes (EAJ-PNV 2015). Baskové sami o sobě často říkají, že jsou „ti praví katolíci“ (informant 3, 85 let, Gipuzkoa). Pro nacionalisty moderního urbanizovaného Baskicka Francovy éry však již není katolicky orientované hnutí dostačující a ke slovu se dostává nová generace nacionalistů, kteří vesměs pocházejí z univerzitního prostředí velkých měst (Clark 1979, 155–156). Katolické hodnoty byly pro tuto novou generaci něčím zcela překonaným, alespoň jako projev baskického nacionalismu, jednalo se o vyznání španělské tyranie a jako takové pro mladé nacionalisty nepřicházelo v úvahu. Dokladem je v roce 1959 vznik organizace ETA a její ideologická východiska, která se původního pojetí baskického nacionalismu dotýkají jen minimálně. Již na druhém a třetím shromáždění ETA (1963 a 1964) přijímá organizace ideu revolučního marxismu (Alonso 2004, 184), především se pak deklaruje jako ozbrojená skupina, což je strategie, kterou EAJ-PNV jakožto křesťanský orientovaná strana re-

<sup>4</sup> Toto motto figuruje v baskičtině v různých přepisech v závislosti na konkrétním dialektu. Setkáme se např. s podobou „*Jaungoikua eta Lagizarra*“ (Kurlansky 2000, 168) či „*Jaungoikua eta Lagi-Zara*“ (Heiberg 1989, 56).



zolutně odmítá (Ben-Ami 1991, 503). V současné době se navíc politické podpoře nacionalisticky smýšlejících Basků těší zejména formace Euskal Herria Bildu (EH Bildu) – koalice baskických nacionalistických stran, jež se jednoznačně deklaruje jako sekulární subjekt kladoucí důraz na laicizaci společnosti a oproštění se od veškerých náboženských vlivů a symboliky (EH Bildu 2012, 8–9).

### *Pravice vs. levice*

Zde je nutné poznamenat, že Autonomní společenství Baskicka funguje vesměs jako parlamentní demokracie s pravidelnými volbami a pluralitou politických subjektů, jejichž podpora podléhá bezpočtu vlivů a náladám ve společnosti. Politická reprezentace Basků zahrnuje jak EAJ-PNV, stranu pravého středu prosazující spíše umírněný nacionalismus, tak subjekty řadící se do proudu *izquierda abertzale*, tedy tzv. vlastenecké levice. Jak již bylo řečeno, EAJ-PNV vzniká v období etablování baskického nacionalismu na konci 19. století a jako nejstarší baskický politický subjekt vlastně reflektuje vývoj Baskicka od té doby až po současnost. Ač se strana musela vyrovnávat s bezpočtem výzev, základní ideologická východiska si zachovává dodnes.

V současnosti nicméně není PNV pro nacionalisticky smýšlející Basky optimálním zástupcem. Baskové, kteří sympatizují s nacionalistickým hnutím, dnes spíše vyjadřují podporu politickým subjektům, jejichž rétorika je oproti umírněné politice EAJ-PNV vyhraněně nacionalistická. Takovým subjektem je dnes v Baskicku právě EH Bildu, jež spadá do proudu *izquierda abertzale* a jejíž cíle jsou otevřeně secesionistické. Elektorát této levicové formace tvoří ze 77 % lidé, kteří sami sebe definují pouze jako Basky (EHU 2015, 54).

### *Primordialismus vs. konstruktivismus*

V rámci transformace ideologie baskického nacionalismu dochází nicméně také k posunu vnímání toho, co označujeme jako baskické. Od primordialistického pohledu na příslušnost k „baskickému národu“ konce 19. století ke konstruktivistickému přístupu, který se prosadil v průběhu století 20. Tento posun korespon-

duje s přechodem od pravcového konzervatismu, jenž kladl důraz na původ jedince a tradicionalismus, k levicovému liberalismu, který je k původu slepý a je poměrně otevřeně schopen přijmout jako člena společenství někoho, kdo by v rámci tradičního režimu neměl na příslušnost k tomuto společenství právo. Samotná EAJ-PNV svým posunem od Aranova elitářského pojetí ke *catch-all* straně (viz Zákavský 2013a) posouvá hranice toho, kdo se může ucházet o členství ve straně, a svým způsobem i toho, kdo je a není Bask. Oproti původním stanovám Aranovy PNV brojícím proti „nebezpečnému maketismu“ přijímáním těch „pravých Basků“ dochází politická reprezentace Baskicka k otevřenosti v definici Basků – těch, kteří se mohou podílet na osudu Baskicka (Zákavský 2013a, 46).

Informanti sami hovoří o esenci „baskičnosti“ jako o něčem, co není neměnné. Na otázky spojené s nacionální identitou odpovídají často způsobem blízkým konstruktivistickému nazírání. Velmi frekventované jsou odpovědi odkazující na pocit příslušnosti k dané skupině:

„Člověk se může stát Baskem v okamžiku, kdy se tak rozhodne.“ (informant 4, 18 let, Biskajsko)

„Moje matka se narodila v Extremaduře, ale vytvořila si k Baskicku vztah a začala se jako Bask cítit víc než někteří lidé, kteří se tu [v Baskicku] narodili.“ (informant 5, 45 let, Gipuzkoa)

„Baskové jsou všichni ti, kteří se tak cítí a kteří chtějí být Baskové.“ (informant 3, 85 let, Gipuzkoa)

Ve výpovědích jsme schopni rozlišit čtyři základní atributy determinující informantův postoj k tomu, kdo je a není Bask: užití jazyka, pobyt v regionu, přijetí kultury a boj za lokální hodnoty. Každý z těchto atributů podléhá změnám a jedná se o získané charakteristiky jedince. Jinak řečeno, všechny tyto znaky, které dle informantů dělají Baska Baskem, jedinec přijímá dobrovolně. Užití jazyka bývá v rozhovorech zvláště citlivé téma, neboť ani v provincii Gipuzkoa, jež se z baskických provincií vyznačuje nejvyšší mírou identifikace s baskickou národní identitou (EHU 2015, 53), neovládá ani polovina obyvatel baskičtinu aktivně (Viceconsejería de Política Lingüística Gobierno Vasco

2012, 6). Přesto se na otázku, co musí člověk splňovat, aby se mohl stát Baskem, objevoval odkaz na baskičtinu velmi často:

„*Jde o pocit. [...] Máme tu spoustu sou-  
sedů původem z Číny a jsou to Baskové. Přes  
ulici bydlí pár tmavé pleti. Žijí tady, mluví  
baskicky, jsou to Baskové.*“ (informant 6, 43  
let, Gipuzkoa)

„*Mladí lidé se dnes učí baskicky. Je to sou-  
část jejich identity. Dříve bylo v módě mluvit  
španělsky, protože to byl jazyk velkých měst  
a baskicky mluvili pouze starší lidé. Dnes je  
baskičtina populární spíše mezi mladými lidmi,  
protože je módní vymezovat se jako Bask.*“ (in-  
formant 7, 52 let, Biskajsko)

„*[Člověk může být Bask,] pokud miluje  
baskickou kulturu a vynaloží úsilí naučit se  
baskicky.*“ (informant 8, 18 let, Araba)

Důraz, který informanti kladou na užití baskičtiny nebo na snahu o její ovládnutí, souvisí také s neustálým rozšiřováním jazyka v posledních dekádách, jež je finančně podporováno vládními i dalšími organizacemi (Šatava 2009, 73–74). Baskicko je příkladem vzorné etnorevitalizace, v rámci které se vrátila výuka baskičtiny do základních škol, zároveň přibývá institucí poskytujících výuku jazyka dospělým. Co se baskické kultury týče, většinou nejde podle informantů pouze o dodržování vzorů chování. Důležitá je internalizace aspektů kultury, které odlišují Basky od ostatních. Stejně důležitá je v rámci kolektivní identifikace snaha o zachování baskických kulturních specifik či „boj“ za jakousi představu esence baskičnosti:

„*Člověk může být Bask, když se tak sám  
identifikuje a bojuje za to, co ostatní [Bas-  
kové].*“ (informant 9, 18 let, Gipuzkoa)

„*Můžete být Bask, když se adaptujete na  
kulturu a prokážete zájem o boj za přežití  
baskičtiny.*“ (informant 10, 19 let, Biskajsko)

#### ZÁVĚR

Vznik nacionalistického hnutí v Baskicku byl v kontextu historického vývoje Evropy vcelku přirozený. Podobně jako v případě jiných evropských nacionalismů se začaly nacionalistické myšlenky v Baskicku šířit díky aktivitě několika málo osob s výjimečným zapojením v kulturní a politické oblasti. Jedním z nich byl i Sabino Arana, pomyslný otec

baskického nacionalismu. Uvědomující si svůj baskický původ, uvedl Arana do pohybu projekt baskické nezávislosti, jenž je aktuální dodnes. Pro mnohé byly dokonce cíle, jež si hnutí na konci 19. a počátku 20. století vytýčilo, naplněny vzhledem k tomu, že dnes požívá Baskicko (ve smyslu Baskického autonomního společenství) statut poměrně rozsáhlé samosprávy (znovu)ustavené v roce 1979 v rámci Guernického statutu (viz Ley orgánica 3/1979). Ten zaručuje Baskicku kulturní, politickou i fiskální svobodu, jež je pro region obzvláště významná, a to především z důvodu stabilně vysoké produkce a ekonomické síly oblasti – Baskicko se v rámci Španělska vyznačuje jednou z nejvyšších hodnot HDP na obyvatele (Instituto Nacional de Estadística 2011, 3).

Baskický nacionalismus prošel za dobu své existence řadou výzev, jež zásadním způsobem proměnily jak jeho podobu, tak jeho vliv na baskickou společnost. Zároveň se vývoj baskické, respektive španělské, společnosti podepsal na formování baskického nacionalismu. Společně s liberalizací a sekularizací společnosti a tamního nacionalismu, dochází k posunu vnímání příslušnosti k baskickému národu a ke slovu se dostává konstruktivistické pojetí skupinové identity. V rámci takové conceptualizace lze za člena společenství považovat někoho, kdo se dobrovolně svým jednáním a pocitem příslušnosti připojí ke skupině. V případě Basků se jedná především o jazyk, jehož znalost (či snaha o jeho znalost) a boj za něj představuje jeden z klíčových atributů baskické kolektivní identity.

#### ZDROJE PODPORY

Tento text vznikl jako výstup projektu „Konstrukce a reprodukce baskické kolektivní identity ve vztahu k jazyku, teritoriu a baskickému nacionalismu“ (SGS-2015-054) podpořeného v rámci Studentské grantové soutěže ZČU v Plzni.

#### POUŽITÉ ZDROJE

Aguirre, José Antonio. 1991. *Escape via Berlin: Eluding Franco in Hitler's Europe*. Reno: University of Nevada Press.

- Alonso, Fernando. 2004. *¿Por qué luchamos los vascos?* Tafalla: Txalaparta.
- Andršová, Pavla. 2013. *Baskický nacionalismus a identita současných Basků*. Diplomová práce. Vedoucí práce František Bahenský. Plzeň: FF ZČU.
- Aparicio, Fernando Molina. 2009. „La autonomía de la política: El problema vasco y los proyectos de autogobierno durante la Segunda República (1931–1936).“ In *La autonomía vasca en la España contemporánea (1808–2008)*, eds. Luis Castells a Arturo Cajal, 225–255. Madrid: Marcial Pons.
- Arana, Sabino. 1892. *Bizkaya por su independencia*. Viděno 22. prosince 2015. <http://recherche.univ-lyon2.fr/grimh/ressources/nacionalismos/paisvasco/1892aranabizkaya.htm>.
- Ben-Ami, Shlomo. 1991. „Basque Nationalism between Archaism and Modernity.“ *Journal of Contemporary History* 26 (3/4): 493–521.
- Clark, Robert P. 1979. *The Basques: The Franco Years and Beyond*. Reno: University of Nevada Press.
- de la Granja, Luis. 2006. „El antimaketismo: La visión de Sabino Arana sobre España y los Españoles.“ *Norba: Revista de historia* 19: 191–203.
- de Pablo, Santiago a Ludger Mees. 2005. *El péndulo patriótico: Historia del Partido Nacionalista Vasco, 1895–2005*. Barcelona: Crítica.
- Douglass, William A. a Jon Bilbao. 2005. *Amerikanak: Basques in the New World*. Reno: University of Nevada Press.
- EH Bildu. 2012. „Programa electoral.“ Viděno 22. prosince 2015. <http://ehbildu.eus/es/elecciones/parlamento-vasco-2012/programa-electoral>.
- EHU (Euskal Herriko Unibertsitatea). 2015. „Eusko Barometro, Mayo 2015.“ Viděno 22. prosince 2015. [http://www.ehu.eus/documents/1457190/1525260/EB\\_Mayo15.pdf](http://www.ehu.eus/documents/1457190/1525260/EB_Mayo15.pdf).
- Eustat. 2015. „Population by locality in Bizkaia, according to sex, age groups and nationality.“ Viděno 22. prosince 2015. [http://en.eustat.eus/elementos/ele0011400/ti\\_population-by-locality-in-bizkaia-according-to-sex-age-groups-and-nationality/tbl0011438\\_i.html#axzz3r196c8Yx](http://en.eustat.eus/elementos/ele0011400/ti_population-by-locality-in-bizkaia-according-to-sex-age-groups-and-nationality/tbl0011438_i.html#axzz3r196c8Yx).
- EAJ-PNV (Euzko Alderdi Jeltzalea – Partido Nacionalista Vasco). 2015. „Conoce EAJ-PNV.“ Viděno 22. prosince 2015. [http://www.eaj-pnv.eus/esp/conoce\\_historia.php](http://www.eaj-pnv.eus/esp/conoce_historia.php).
- Farwell, A. S. 2009. „Race, Language, and Basque Protohistory According to Sabino Arana.“ *Sancho el Sabio – Estudios Vascos* 30: 49–80.
- Friend, Julius W. 2012. *Stateless Nations: Western European Regional Nationalisms and the Old Nations*. London: Palgrave Macmillan.
- Gellner, Ernst. 2003. *Nacionalismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Heiberg, Marianne. 1989. *The making of the Basque nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric. 2000. „Introduction: Inventing Traditions.“ In *The Invention of Tradition*, eds. Eric Hobsbawm a Terence Ranger, 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hroch, Miroslav. 2009. *Národy nejsou dílem náhody*. Praha: SLON.
- Instituto Nacional de Estadística. 2011. „Contabilidad Regional de España.“ Viděno 22. prosince 2015. <http://www.ine.es/prensa/np695.pdf>.
- Kurlansky, Mark. 2000. *The Basque History of the World*. London: Vintage Books.
- Lecours, André. 2007. *Basque Nationalism and the Spanish State*. Reno: University of Nevada Press.
- Medrano, Juan Díez. 1994. „Patterns of development and nationalism: Basque and Catalan nationalism before the Spanish Civil War.“ *Theory and Society* 23 (4): 541–569.
- Mees, Ludger. 2003. *Nationalism, Violence and Democracy: The Basque clash of identities*. New York: Palgrave Macmillan.
- Preston, Paul. 2001. *Franco*. Praha: BB Art.
- Strmiska, Maxmilián. 2001. *Smrtonosné vlastenectví: Etnicko-politický terorismus v Baskicku a Quebecu*. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav.
- Šatava, Leoš. 2009. *Jazyk a identita etnických menšin: Možnosti zachování a revitalizace*. Praha: SLON.
- Totoricagüena, Gloria. 2005. *Basque Diaspora: Migration and Transnational Identity*. Reno: University of Nevada Press.
- Vaczi, Mariann. 2015. *Soccer, Culture and Society in Spain: An ethnography of Basque fandom*. London – New York: Routledge.
- Viceconsejería de Política Lingüística Gobierno Vasco. 2012. „Comunidad Autónoma Vasca. V Encuesta Sociolingüística.“ Viděno 22. prosince 2015. [http://www.euskara.euskadi.eus/r59-738/es/contenidos/noticia/eae\\_inkestaren\\_laburpena\\_2011/es\\_argitalp/adjuntos/CAV\\_Resumen\\_de\\_la\\_encuesta\\_2011.pdf](http://www.euskara.euskadi.eus/r59-738/es/contenidos/noticia/eae_inkestaren_laburpena_2011/es_argitalp/adjuntos/CAV_Resumen_de_la_encuesta_2011.pdf).
- Watson, Cameron. 2003. *Modern Basque History: Eighteen Century to the Present*. Reno: University of Nevada Press.
- Wood, John R. 1981. „Secession: A Comparative Analytical Framework.“ *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 14 (1): 107–134.
- Zákravský, Jiří. 2013a. „Baskická národní strana mezi elitní, masovou a catch-all stranou: Příspěvek ke konceptualizaci stranických typů.“ *Politologická revue* 1: 34–57.
- Zákravský, Jiří. 2013b. „Basque Identity and the Territory: From Bizkaya to Zazpiak Bat.“ In *A Search for Identity: Identity in Linguistic, Literary, Methodological, and Cultural Perspectives*, eds. Ivona Mišterová a Eva Skopečková, 214–230. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.

# ROMOVÉ OČIMA PEDAGOGŮ ZÁKLADNÍCH A STŘEDNÍCH ŠKOL

Martina Cichá\* – Jana Máčalová\* – Blanka Moravcová† –  
Andrea Preissová Krejčí\* – Michal Prokeš† – Michaela Roubínková†

\**Pedagogická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci*

†*Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci*

*martina.cicha@upol.cz, jana.macalova@gmail.com, moravcova.blanka@seznam.cz,  
andrea.preissova@upol.cz, prokes@email.cz, misickar@centrum.cz*

## The current views on the Roma expressed by Czech primary and secondary school teachers

**Abstract**—In this article, we deal with the topic of attitudes towards the Roma minority expressed by primary and secondary school teachers. We present the findings of our research carried out in 2014–2015. First, we introduce the basic theoretical concepts behind the term “multiculturalism” as well as the broad term “Roma identity”. We then describe our methodology and research techniques. In the central part of our paper, we focus our interpretation on the specific ways teachers perceive the Roma minority, such as the ascription of characteristics or traits. Their perception is usually influenced by personal experience with Roma students. We presume that the teachers’ attitudes can influence the attitudes of their students. We will also show that their negative approach towards the Roma can be transferred onto the students in the form of misrepresentations and stereotyping.

**Keywords**—Romani people; education; multiculturalism; multicultural education; qualitative research; quantitative research

## ÚVOD

VE ŠKOLNÍM roce 2014/2015 jsme realizovali rozsáhlé výzkumné šetření mezi pedagogy, zaměřené obecně na problematiku multikulturalismu a jeho přijímání v české společnosti, se zvláštním zřetelem k praxi tzv. multikulturní výchovy. Jak plyne z jeho výsledků, výuku multikulturní výchovy většina pedagogů spojuje primárně s tzv. romskou problematikou, která se z toho důvodu stala také

ústředním tématem naší studie, přestože jsme ji v rámci výzkumu neakcentovali. Nicméně se ukazuje, že problematika „romské etnicity“ není v českém prostředí dosud dořešena, naopak ve vztahu k multikulturní výchově je namísto nabourávání předsudků o Romech posilováno a konzervováno vnímání Romů jako výrazně odlišné skupiny, v důsledku čehož se nám přispění multikulturního vzdělávání k integraci či k inkluzi Romů do vzdělávání, potažmo do společnosti, jeví jako značně problematické. Respektive multikulturní výchova v této podobě k jejich integraci nepřispívá, a to z důvodů, které se budeme snažit v naší studii naznačit.

## TEORETICKÁ VÝCHODISKA

Multikulturalismus je hojně užívaným, avšak obtížně postižitelným pojmem. Jak tvrdí Tomáš Hirt (2007, 42), pod nálepkou multikulturalismu se skrývá „obtížně uchopitelná změť různých myšlenek, postojů, praxí a paradoxů“, přesto se o vystižení multikulturalismu pokusíme (srov. Preissová Krejčí 2014; 2013; Moravcová 2016). Multikulturalismus vstupuje na scénu na konci 60. let. Největší pozornost si v této době získává především ve Spojených státech, Kanadě a Austrálii v souvislosti s hnutími bojujícími za práva rasových, etnických, sexuálních či genderových skupin (Barša 2003, 7). Multikulturalismus není možné chápat jako názorově jednotlivé hnutí. V rámci něj nalézáme mnoho myšlenkových proudů, které se

formovaly již od jeho počátku. Společným faktorem je jejich polemika s dalšími ideovými koncepcemi, zejména s liberalismem a nacionalismem, které podle nich vedou na jedné straně k asimilaci a na druhé k segregaci, nikoli k integraci, již multikulturalismus považuje za optimální třetí cestu. Směr, který bývá považován za určitou standardní formu multikulturalismu a je v České republice všeobecně nekriticky přijímán pro potřeby edukačního procesu, označujeme jako tzv. pluralistický (či komunitaristický) multikulturalismus, který je založen na představě přirozených a nepřekročitelných hranic mezi skupinami (Baršová a Barša 2008, 51). Oproti tomu stavíme tzv. kritický multikulturalismus, který „volá po zásadní rekonstrukci konceptuálních, politických i praktických nástrojů rozvíjených pod nálepkou multikulturalismu“ (Hirt 2005, 13). Tento směr, který se zaměřuje na otázky týkající se moci, dominance, privilegovaného versus marginálního postavení různých skupin, utváření rasové, třídní a genderové nerovnosti apod. (May a Sleeter 2010, 10–11; Steinberg 2009, 5–6), není v českém prostředí dosud výrazněji reflektován, neodráží se tedy ani ve vzdělávacím procesu. Jedním z cílů kritického multikulturalismu je přitom znovupromyšlet obsah školní výuky tak, aby dále neprodukovala významové struktury vytvářené dominantní kulturou (Hirt 2007, 58). Kritický multikulturalismus usiluje o rozšíření kritického dialogu napříč skupinovými hranicemi a zároveň i v rámci skupin (Eriksen 2012, 241), a tedy klade důraz na individuální přístup.

Ve vztahu k uvedeným konceptům multikulturalismu lze s vědomím, že se jedná o zjednodušující popis, rozlišit také dva základní přístupy k multikulturní výchově, jak je vymezuje Dana Moree (2008). Prvním z těchto přístupů je kulturně-standardní přístup, který se vychází z pluralistického pojetí multikulturalismu v České republice prosadil v 90. letech na školní i celostátní úrovni a toto postavení si zachovává dodnes. Jeho klíčovým motivem je přesvědčení, podle kterého je možné vysvětlit jednání jedince, ale také ho odhadovat na základě znalosti historie a kulturních zvyklostí skupiny, jejíž je jedinec součástí (Moree 2008, 23–26). Zásadním limitem tohoto přístupu je tendence popisovat sociokulturní jed-

notky jako homogenní a statické skupiny, a selektivnost při výběru informací, které budou předávány žákům. Jak uvádějí autoři *Strategie rozvoje Multikulturní výchovy ve všeobecném vzdělávání*, „nedokáže zachytit nuance, které se nevejdou do popisu charakteru celé skupiny, ani její dynamiku“ (Moree et al.). Jinými slovy toto pojetí kritizuje Hirt (2005, 54), když tvrdí, že takto vedená multikulturní výchova „nejen přispívá k potvrzení etnických/nacionálních symbolických dichotomií, ale i trivializuje životní zkušenost lidí exkludovaných do ‚minoritních‘ pozic tím, že ji zužuje na několik vybraných symbolických atributů, prezentovaných jako jejich (etnická) ‚kultura‘“. Problematická je také práce s více či méně uměle vytvořenými kategoriemi (sociokulturními skupinami), která nevede k nabourávání a potlačování stereotypů, ale spíše k jejich utužování. Podobný efekt může mít i stavění těchto kategorií do opozice a zdůrazňování jejich rozdílností.

Druhou nabízenou alternativou je přístup transkulturní, který se soustředí spíše na hledání společných témat a využití kooperativních strategií (Moree 2008, 13). Problematické je kulturně-standardní přístup a klade otázky, které sahají za jeho rámec. Ustupuje od výčtů charakteristik jednotlivých skupin, nepřisuzuje jedincům automaticky členství v těchto skupinách ani od nich odvozenou identitu. Koncepty skupinové příslušnosti a skupinové identity relativizuje a tvrdí, že v dnešním světě nenacházíme jasně definované skupiny, identita jedinců může být mnohonásobná, státy nejsou etnické a národnostně homogenní atp. Na druhou stranu však nepopírá existenci určitých skupin a rozdílností mezi nimi. Ty jsou ale vztahovány nikoli k vymezeným skupinám osob, ale spíše k jedinci, který sám usiluje o hledání svého „ukotvení“ (Moree 2008, 27). Transkulturní přístup v multikulturní výchově se odvolává k idejím kritického multikulturalismu, k němuž se kloní také Hirt. Vyzdvihuje odmítání „ghettoizujícího diskurzu“, zavržení esencialistického, unifikovaného pojetí identity a nazírání na jedince jako na dynamický, mnohočetný a historicky situovaný produkt různých identifikací (Hirt 2005, 61).

Také my se kloníme ke kritickému pojmání multikulturalismu a k z něj vycháze-

jícímu transkulturnímu přístupu k multikulturní výchově, neboť je schopen překonat limity a hranice, které naopak pluralistický koncept multikulturalismu a kulturně-standardní přístup k multikulturní výchově vytvořily. Prosazujeme zastřešující koncept multikulturní výchovy zabývající se rasou, kulturou, jazykem, sociálním postavením, pohlavím, zdravotním stavem apod. (Sleeter a Grant 2009, 33). Toto široké uchopení multikulturní výchovy v České republice dosud není významněji reflektováno. Naopak je předními českými autory prosazováno pojmání multikulturní výchovy jako edukační činnosti zaměřené výhradně na etnickou/národní/rasovou, příp. náboženskou odlišnost (Průcha 2011, 15), což v důsledku znamená, že také v praxi je multikulturní výchova tematizována především skrze problematiku romské menšiny, která je vyčleněna jako specifická skupina v intencích pluralistického pojetí multikulturalismu.

„Romství“ je českou veřejností povětšinou chápáno jako něco neměnného, pevně určeného a jasně vymezeného, na základě vnějších fyzických znaků, např. barvy kůže (Jakoubek 2004, 69), a současně spjata s odpovídající sadou vlastností, jako je hluchost, nepořádek, kriminalita, špatný prospěch, slabá sociální situace aj. V tomto smyslu je romská identita někomu připisována zvnějšku, je chápána jako objektivně daná, ať už na základě vzhledu, nebo něčeho, co bývá označováno za „romskou kulturu“. Zcela jistě je ignorována možnost emické definice, totiž že Romem je pouze ten, kdo se za něj považuje (srov. Moravec 2006, 14–17; Jakoubek 2006, 357). Pokud někdo, komu připisujeme status Roma, takto chápanému „romství“ neodpovídá, nespěje to obvykle k novému znovu-promýšlení toho, kdo je opravdu Romem, ale k tomu, že je daný jedinec označen za „výjimku potvrzující pravidlo“. Tento zjednodušující přístup ve vnímání romské identity jsme poodhalili také ve školství, a sice u pedagogů základních a středních škol. Pro edukační realitu je irrelevantní, zda je tedy „romství“ chápáno jako genetická, nebo kulturní charakteristika, protože v obou případech ji pedagogové považují za absolutní, esenciální, a tedy neměnnou. V obecné rovině můžeme shrnout, že nikoli ojediněle pedagogové tendují k tomu chápat Romy jako specifickou

skupinu se specifickými znaky, zahrnující jak barvu kůže, tak určité kulturní vzorce (přístup ke vzdělání, sexuální chování, hygienické návyky aj.).

Základ této představy vychází z „antroporasové typologie“. Rozdělení lidí na základě vnějších znaků do několika ras je však v současném vědeckém diskurzu nepřijatelné a někteří autoři dokonce požadují, aby se pojem rasa ve vědecké terminologii vůbec neužíval (např. Šmausová 1999, 433). Thomas Hylland Eriksen (2008, 60) tvrdí, že třídění lidí na rasy podle vzhledu je svévolné a vědecky nezajímavé, poněvadž lidstvo má 99,8 % genů společných. Rasismus je pak nutno brát v potaz jakožto sociální konstrukt (srov. Eriksen 2012, 23; Šmausová 1999, 433), který má v myšlenkách i jednáních mnoha lidí, pedagogy nevyjímaje, své zastání, a to i přesto že je teorie ras, včetně předpokladu, že se každá rasa pojí s určitými intelektuálními a emočními atributy, překonána. Je zřejmé, že členové každé skupiny (v tomto případě Romové coby příslušníci romského etnika) mohou, ale nemusí vykazovat prvky sounáležitosti, například využíváním společného jazyka (odlišného od jazyka majority) či teritoria (Rattansi 2007, 3). V zásadě ale o žádné skupině nemůžeme hovořit jako o homogenní, protože popírá lidskou jedinečnost.

„Mezi odborníky na romskou problematiku je obecně vnímáno jako klíčový problém romské integrace vzdělávání.“ (Strobachová 2013, 87) Je nutno přiznat, že v České republice existují problémy týkající se úrovně vzdělanosti Romů, jejich motivace ke vzdělání, jejich školní docházky apod. Avšak tyto problémy nemůžeme odůvodňovat jakousi „přirozenou jinakostí“ romského etnika, ale je zapotřebí posuzovat jejich situaci holisticky s ohledem na všechny faktory ovlivňující možnosti integrace romských žáků do běžné třídy, neboť tato je nastavena pro děti z „průměrné české rodiny“, v důsledku čehož mají romští žáci přístup ke vzdělání a případný úspěch ve vzdělávacím procesu značně ztížený. V současnosti se stále častěji objevují snahy o řešení této institucionální diskriminace, když se společně s bezbariérovou dostupností celého veřejného sektoru prosazuje také bezbariérové školství. Na druhou stranu se dosud běžně setkáme s roz-

dělením škol či tříd na základě etnicity. Narážíme na existenci tzv. praktických či speciálních základních škol, které mají výrazné zastoupení romských žáků, případně běžných základních škol v lokalitách s vyšším počtem Romů, které nesou neoficiální označení „romské“. Michal Růžička a Lukáš Radostný (2006, 286) hovoří o tzv. etnizaci školství, která nevede k integraci, ale naopak k prohlubování a upevňování sociální exkluze, což zpětně utvrzuje názor majority o nepřizpůsobivosti Romů. Přitom integraci nijak nenapomáhá, že se děti ze sociálně vyloučených lokalit (či romských ghett) se členy majoritní populace své generace nemusejí až do dospělosti vůbec setkat, neboť povinnou školní docházku neabsolvuji na běžné základní škole.

Zjištění plynoucí z našeho výzkumného šetření jasně ukazují na to, že je „romská“ problematika v současné české společnosti stále živá a neméně složitá, a to také z pohledu učitelů samotných.

## METODOLOGIE

Do výzkumného šetření se od září 2014 do června 2015 zapojilo více než 200 učitelů základních a středních škol v Moravskoslezském, Zlínském a Olomouckém kraji. Naším cílem bylo zmapovat přístupy pedagogů k tzv. ideám multikulturalismu. Tyto jsme si pragmaticky vymezili, v souladu s rámcovými vzdělávacími programy jako ty, jež vedou k nekonfliktní a rovnoprávné koexistenci různých skupin s odlišnou kulturou, etnickou příslušností, náboženským přesvědčením aj. Abychom dosáhli pokud možno komplexního obrazu o přijímání či odmítání těchto „idejí“, zvolili jsme integrovaný přístup, tedy kombinaci kvalitativního a kvantitativního výzkumu, který můžeme považovat za smíšený výzkum (Loučková 2010; Žumárová 2011, 75).

Kvalitativní část výzkumu byla vymezena výzkumnou otázkou po tom, jak učitelé vnímají multikulturní výchovu, jakým způsobem je na školách naplňován její obsah a také jak na danou problematiku reagují jejich žáci. Za tímto účelem jsme vedli hloubkové polostrukturované rozhovory s 32 pedagogy. Všechny rozhovory byly se souhlasem narátorů nahrány na diktafon a poté doslovně přepsány do elek-

tronické podoby a důsledně anonymizovány (Disman 2009, 152). Přepsané rozhovory jsme analyzovali za využití softwaru pro analýzu kvalitativních dat – Atlas.ti. Technikou otevřeného kódování jsme dospěli k celkovému počtu 85 kódů, které jsme na základě podobnosti a/nebo vnitřních souvislostí rozřadili do tří hlavních kategorií (Richards a Morse 2007, 148). Tyto kategorie tedy pokrývají celou řadu individuálních případů, jež se nacházejí v našich datech (Merriam 2009, 181). Během analytické fáze našeho výzkumu, která je především deskriptivního charakteru (Švaříček a Šedová 2014, 221), jsme rovněž důsledně dbali na to, aby vzniklé kategorie navzdory abstrakci stále korespondovaly se základními daty. Jednou z kategorií, které nám popsáním způsobem vznikly, je kategorie *Romové*. Tato v sobě zahrnuje různé subkategorie, jako např. to, jak učitelé vnímají Romy, jaké mají zkušenosti s romskými žáky, jak podle nich Romy vnímají jejich žáci apod. Kvantitativní část výzkumu byla uskutečněna pomocí dotazníkového šetření mezi pedagogy základních a středních škol (celkem 228). Cílem kvantitativního zkoumání bylo z výše popsaných důvodů detekování jejich hodnot a postojů ve vztahu k odlišné kultuře a etnitě. Dotazník obsahoval jak otázky uzavřené, tak také polouzavřené (tj. s možností vlastní odpovědi), uzavřené s možností zdůvodnění i otázky otevřené. Je totiž zřejmé, že odkryt skutečné postoje respondentů lze jen velmi obtížně, proto jsme volili kombinaci různých typů otázek ve snaze o co největší přesnost, avšak vždy s vědomím, že se jedná o postoje prezentované navenek, které mohou být, ale také nemusí totožné s postoji zvnitřněnými. Volné odpovědi respondentů tak představovaly určitou nadstavbu kvantitativního výzkumu při hledání porozumění tam, kde „tvrdá“ data narážejí na své meze (Švaříček a Šedová 2007).

Hlavní výzkumná otázka našeho výzkumu zněla: „Jaké jsou postoje učitelů k etnické a kulturní odlišnosti?“ Při zpracování dat z dotazníků jsme využili kombinaci kvantitativních a kvalitativních metod, když jsme odpovědi na otevřené otázky i zdůvodnění k uzavřeným otázkám podrobili otevřenému kódování. Jednotlivým kódům jsme přisoudili číslo a odpovědi následně vyhodnotili stejně jako v případě

uzavřených či polouzavřených otázek, tedy matematicko-statisticky pomocí statistického programu SPSS (Hendl 2006). Níže uvádíme jen ty výsledky, které mají vazbu na téma této studie.

#### ROMOVÉ – POPIS A INTERPRETACE, ZÁKLADNÍ KATEGORIE

Ačkoliv samotná tematika Romů byla explicitně vyjádřena pouze v jedné z podpůrných otázek polostrukturovaných rozhovorů – a to v otázce „*Myslíte, že zavedení multikulturní výchovy do výuky může napomoci v budoucnu řešit například soužití majoritní společnosti s romským etnikem?*“ –, v samotných výpovědích byla zastoupena mnohem častěji a dříve než na danou otázku vůbec došlo. Vyučující sami často „stáčili řeč“ na Romy, přestože otázka byla položena mnohem obecněji, umožňující zahrnout veškeré typy diferencí, tedy nikoli jen etnické, ale také týkající se pohlavní orientace, postižení apod.

Téma Romů přitom bylo akcentováno jak v oblastech, kde žije vyšší počet členů tohoto etnika (v nejvyšším zastoupení Moravskoslezský kraj), tak v regionech, kde Romové nežijí ve velkém počtu (zejména Zlínský a Olomoucký kraj). Samozřejmě že to takto nelze úplně zobecnit. Při této „kvantifikaci“ se nicméně opíráme o výpovědi svých respondentů, kteří sami popisovali svůj region jakožto „romský“ nebo naopak uváděli nízké zastoupení romského etnika v dané oblasti. Přestože na vědecké úrovni můžeme Romy chápat jako určitou analytickou kategorii, jež bude mít jasnou definici, ve výzkumu není její uplatnění opodstatněno, neboť respondentům nelze dané kategorie nijak „vnucovat“, naopak oni sami si vytvářejí vlastní kategorie a představy toho, kdo je to Rom. Právě tyto koncepty, v rámci nichž o Romech uvažují, jsme usilovali v rámci analýzy dat rozklíčovat. Patrně nepřekvapí, že chápání *romství* je u pedagogů do určité míry zjednodušené a že na sebe váže obecné stereotypy o této minoritě. Zarážející je nicméně skutečnost, že si přejímání a reprodukování daných stereotypů neuvědomují a nijak je neproblematizují. Roma obvykle poznají na základě vzhledu, přičemž dominujícím faktorem je tmavší pigmentace pokožky

(biologická determinace), kterou přímo spojují s určitými charakterovými a kulturními rysy (kulturní determinace). To, koho považují za Roma, je tedy vedeno jejich předpoklady, nikoli tím, zdali se daný jedinec opravdu cítí být Romem.

Názorně je to ilustrováno zejména ve vztahu k osobní zkušenosti pedagogů s romskými žáky, která se v rozhovorech opakovala. Pedagogové převážně deklarovali, že jejich žáci zastávají vůči Romům negativní postoje a jejich chování je ovlivněno předsudky. V rámci dotazníkového šetření jsme dospěli k podobným závěrům. Na otázku, jaký je vztah jejich žáků k Romům, učitelé v 54,3 % případů odpověděli, že spíše negativní, avšak podle 29,3 % z nich je neutrální. Pozitivní vztah žáků k Romům uvádí pouze 2,9 % a spíše pozitivní pak 5,8 % učitelů. 3,8 % respondentů nedovede tento vztah posoudit. Na druhou stranu pak učitelé uváděli, že byl-li romský žák přímo ve třídě, neznamenalo to, že by byli negativní i vůči tomuto spolužákovi, současně to však nemělo za důsledek ani přehodnocení jejich negativního názoru na Romy. Romští spolužáci jsou tak zjevně chápáni jako výjimky potvrzující pravidlo. Tento náhled do určité míry, snad nezáměrně, podporují samotní učitelé, když o romských žácích, které označují za bezproblémové, současně vypovídají, že se vlastně ani jako „*Romové nechovají*“. Rom, který se chová slušně, je tichý a má dobré známky, nezapadá do vytvořené „škatulky“, není „typickým Romem“, kterého charakterizují mj. hluk, vulgárnost, nevzdělavatelnost, kriminalita apod.

To v důsledku znamená, že Romové, kteří neodpovídají pedagogovu stereotypnímu náhledu na toto etnikum, jsou označeni jako *netypičtí* Romové, čímž ztrácejí podstatnou část svého *romství*. Tato teze nás vede do slepé uličky, protože v zásadě popírá existenci slušného Roma. Za Roma je považován pouze ten jedinec, který odpovídá naší stereotypní představě o Romech (nepracující, zneužívající sociální systém, nevzdělaný, nebezpečný, hluchý, zloděj, vandal, mající mnoho dětí aj.).<sup>1</sup> Platí, že ani pozitivní zkušenost s Romem nedokáže nabourat negativní přístup k lidem, které na základě určitých charakteristik považují za

<sup>1</sup> Vycházíme ze zobecněných asociací pedagogů se slovem Rom zjištěných v rámci našeho výzkumu.



Romy. Což může být přisuzováno převažujícímu počtu negativních zkušeností: „oni je berou tak, že s ním jsou každý den ve škole a že zrovna s ním ty problémy nemají, tak to umí oddělit. Ví, že jsou mezi nimi dobří a špatní. Akorát ty zkušenosti jejich, mnohých, jsou špatné“ (učitel/ka, Moravskoslezský kraj).

Výše jsme uvedli, že učitelé považují v obecné rovině postoj žáků vůči Romům za silně negativní. Zajímavým zjištěním je skutečnost, že za zdroj těchto postojů nepovažují školní, ale domácí prostředí žáků. Rodina a neméně často současný mediální diskurz (vlivy mimoškolního prostředí) vytvářejí postoje dětí a dospívajících, mnohdy se pak pojí s osobní zkušeností, jež je zpětně potvrzuje. Vyvracet zažitě stereotypy a postoje se učitelům, dle výpovědí, pak nedaří. Média jsou učiteli většinově chápána jako nositelé negativních stereotypů, jež přejímají rodiče, kteří je pak přenášejí na své děti. U žáků se dle učitelů vyskytují nejčastěji tyto stereotypní náhledy na Romy: bezstarostné pobírání sociálních dávek, vyšší kriminalita, nižší míra hygieny, lenivá povaha a s tím spjata neochota pracovat. Tato témata se totiž nejčastěji stávají předmětem diskuze ve vyučovacích hodinách. Vzhledem k tomu, že tím bývá, nikoli výjimečně, multikulturní výchově učiněno za dost, je v zásadě nemožné naplňovat cíle multikulturní výchovy, neboť je nutno otevřeně přiznat, že sami učitelé při výuce sklouzávají k předsudečnému smýšlení a přijetí některých negativních názorů za své:

„Hodně je tady mezi dětma nevráživost vůči Romům. Vidí to všude, slyší to, takže třeba ví, že jo. Tady prostě v české národnosti, dejme tomu 10 % Čechů má nějaké problémy, kriminalitu. U Romů je těch procent daleko více. Takže, i když je jich méně, tak jsou daleko více vidět a oni to často vnímají, že je to u nás i obrácený rasismus, vlastně vůči Čechům. Že jde na nějaký úřad, Rom dostane všechno, Čech ne. A v podstatě Romové si zvykli na ty sociální dávky a v podstatě si zvykli na takový způsob života, takže oni to takhle berou, oni to takhle vnímají.“ (učitel/ka, Moravskoslezský kraj)

Někteří učitelé se ztotožňují s negativními názory svých žáků: „Oni by spíše potřebovali vidět nějaký ten dobrý příklad. Protože oni zatím vidí, když jsme u těch Romů, tak všichni

Romové kradou, nedělají, žijou ze státních příspěvků, to ty děcka všechno vyjmenujou, ale dobrý příklad neřekne nikdo, protože ho třeba opravdu nezná. My tady třeba takové opravdu nemáme.“ (učitel/ka, Zlínský kraj)

Samozřejmě však nelze zobecňovat tento přístup na všechny pedagogy. Někteří deklarovali svou snahu žákům vysvětlit, že různé životní strategie souvisejí spíše se sociálními poměry než s vrozenými predispozicemi:

„Řešíme proč, z jakého důvodu, třeba když někdo něco ukradl. Tak z jakého vychází prostředí, jaké má třeba návyky, jestli byl schopen někdy vidět, že se dá daná situace řešit i jinak... Nebo že když nevydělávám určité množství peněz, že mám taky nárok na ty sociální dávky, to třeba ty děcka si vůbec neuvědomují. A pořád říkají: jo Romové, ti dostávají takové sociální dávky, a makové sociální dávky, a tam nemusí jako platit za doktora a tohleto, ale nikdo jim nevysvětlí, že na to mají nárok všichni. Že prostě podle zákona jsme si všichni rovni. Že to je akorát neznalost té většiny nebo stud, ostých, prostě ukázat, no dobře, já jsem tak chudý, tak já ty dávky chci, dejte mi je.“ (učitel/ka, Moravskoslezský kraj)

Jiní odmítali generalizace specifík romského způsobu života a prosazovali individuální přístup oproti nálepkování na základě příslušnosti k určité skupině, a především dokázali reflektovat vlastní selhávání v každodenních situacích:

„Mám i špatnou zkušenost, ale hlavně nesnáším princip kolektivní viny a sama, když (...) jdu nočním, večerním městem a vidím skupinku Romů, nebo já nevím někde v obchodě mám tašku s peněženkou, vedle mě je skupinka Romů, aniž bych to prostě si nějakým způsobem přiznávala, tak jsem ostražitější (...), ale na druhé straně nesnáším princip kolektivní viny, i když ty zkušenosti špatné nějaké mám.“ (učitel/ka, Zlínský kraj)

S výše popsaným obecně sdíleným popisem romských životních strategií a stereotypů, které majoritní veřejnost zjevně s Romy spojuje, souvisí to, jak učitelé vnímají romskou kulturu. Zatímco při popisu vztahů mezi Romy a neRomy učitelé akcentovali jejich vnímání svými žáky, vysvětlení kulturních odlišností naopak převážně spojovali se svým porozuměním romské kultuře.

V rámci dotazníkového šetření jsme zjišťovali osobní vztah respondentů k různým vymezeným skupinám, mj. také k Romům. 40,2 % respondentů označilo svůj postoj k Romům za neutrální, 35,7 % za spíše negativní a v 10,7 % za jednoznačně negativní. Spíše pozitivní postoj byl vybrán v 7,1 % případů a jednoznačně pozitivní v 0,4 %. Necelých 6 % pedagogů nedokázalo svůj vztah k Romům vyjádřit. Otázka byla polouzavřená, a nabízelá tak respondentům příležitost zdůvodnit svůj postoj. Jejich zdůvodnění přitom byla velmi podobná. V 31,5 % případů se respondenti zmiňovali o nevhodném či nepřijatelném chování členů cílové skupiny, např. „*Nejsou vstřícní k mnoha věcem, někteří – mají špatnou vlastnost – lhaní*“ (učitel/ka, Moravskoslezský kraj), případně uváděli dobré chování jako podmínku dobrého vztahu. V 18,5 % odpovědí respondenti zmiňují špatnou zkušenost a 16,7 % odpovědí je ambivalentních, tedy nějakým způsobem ve své výpovědi reflektují, že existují jak „hodní“, tak „špatní“ Romové. Důraz je však i v takových případech kladen primárně na ty „špatné“: „*Většina z nich se neumí začlenit do civilizované společnosti a parazituje na našem sociálním systému. Neříkám ovšem Rom rovná se parazit. Jsou mezi nimi i slušní, ale těch je minimum. Náš stát navíc tuto nenávisť nepřímo podporuje.*“ (učitel/ka, Olomoucký kraj)

Abychom poodhalili to, koho naši respondenti považují za Romy, dotazovali jsme se na jejich první asociace se slovem Rom. Více než 70 % všech odpovědí mělo negativní konotace, např. „*hlučnost, neohleduplnost, neochota pracovat*“ (učitel/ka, Moravskoslezský kraj). Asi v 12 % odpovědí nebylo možné určit jejich polaritu a 11,6 % asociací bylo neutrálních, např. „*odlišnost*“ (učitel/ka, Olomoucký kraj). Ve 4 % jsou odpovědi ambivalentní, tedy berou na vědomí pozitivní i negativní stránky Romů: „*hudba, tanec, sociální dávky*“ (učitel/ka, Olomoucký kraj). Jen 1,5 % odpovědí měla pozitivní konotace a v 0,5 % se respondenti svěřili, že neví, jak odpovědět.

V rámci této otázky jsme detekovali nejenom emocionální zabarvení odpovědi, ale také jejich tematické zaměření. Asi 53 % odpovědí odkazuje na činnost Romů, zahrnující odpovědi s jak pozitivním, tak negativním vyzněním, převažovaly však zejména využí-

vání sociálních dávek, nevhodné chování, kriminalita, různé formy kriminality jako např. krádeže, vraždy, vandalismus atd.: „*morálka, kriminalita, způsob chování*“ (učitel/ka, Moravskoslezský kraj). V 24,6 % odpovědí jsou Romům přisuzovány určité vlastnosti: „*lidé tmavší pleti, kteří nechtějí pracovat*“ (učitel/ka, Zlínský kraj). Některé odpovědi spočívaly v uvedení alternativních označení, jako např. cikáni nebo cigáni, a to v 9,7 % případů. Necelých 8 % odpovědí vyjadřovalo emoci, jako např. „*strach*“ (učitel/ka, Olomoucký kraj) či „*negativismus*“ (učitel/ka, Olomoucký kraj).

Získaný přehled asociací spojených se slovem Rom nevypovídá o postojích respondentů k dané skupině, ale upevňuje celospolečenský diskurz, v němž se o Romech hovoří, v kontextu souvislostí, které se s nimi ve společnosti obecně pojí. Tento přímo ovlivňuje smýšlení pedagogů i jejich žáků o Romech, promítá se i do pedagogického procesu a zpětně daný diskurz utvrzuje a reprodukuje.

Při rozhovorech byli učitelé ve spojitosti s romskou kulturou nejčastěji zmiňováni romští žáci, kteří „zapadali“ dlouhodobě mezi majoritu, tudíž byli dle pedagogů dostatečně asimilováni, ale v období puberty se jejich romská kultura „vyjevila“. Za její projevy je považováno zhoršení prospěchu, odchod ze školy, v případě jedné dívky také otěhotnění před nabytím dospělosti. Pokud tento aspekt nebyl dáván do spojitosti se specifickou romskou kulturou, byl dán jednoduše do spojitosti s „krví“, čili se odvolával na určité genetické predispozice. To je patrné i z následujícího rozhovoru s pedagogem vykreslujícím svou osobní zkušenost: „*To děvče potom v deváté třídě otěhotnělo, v patnácti letech byla přijata na pedagogickou školu, takže my jsme si představovali, že její dráha bude třeba nějaká sociální pracovníce, bude to paní učitelka, která by eventuálně pracovala třeba s lidmi tady z toho okruhu, takže jsme si to tak říkali, úžasný, bezvadný a ona nám otěhotněla, takže jako... dostala se tam, kam nemusela, a přitom vychovávána v úžasném prostředí (byla separována od romské komunity, pozn. aut.), podporovaná, do hudební školy chodila, tady do literárních soutěží, besídky dělala, hrála divadlo, úžasný, bezvadný, ale prostě ten hlas... ten hlas těch genů...*“ (učitel/ka, Olomoucký kraj)

Ve výpovědích učitelů jsme nikoli ojediněle rozpoznali dichotomii Rom–Čech: „Často vidíme, jak ti Romové jedou pro ty dávky v luxusním zahraničním autě, na který nemá Čech peníze.“ (učitel/ka, Zlínský kraj) Nebo: „Dejme tomu 10 % Čechů má nějaké problémy, kriminalitu. U Romů je těch procent daleko více.“ (učitel/ka, Moravskoslezský kraj) Zjevně si tedy pedagogická veřejnost převážně není vědoma toho, že Romové jsou na základě svého občanství převážně Čechy, případně Slováky, a tedy že být Romem samozřejmě neodkazuje na státní příslušnost, ale na národnost, jejíž určení není v rukou společnosti, ale konkrétního jedince.

Ve vztahu ke snaze o zdárné naplňování multikulturní výchovy je třeba upozornit také na strach z jinakosti v obecnější rovině, který tuto snahu limituje. Po incidentu mezi muslimskými studenty a městskou policií v Olomouci na jaře 2015 jeden respondent poznamenal: „Naučte Romy žít v klidu s námi, ať se přizpůsobí a bude vše ok. A islamisty taktéž – viz sobota 30. května Olomouc, nebo ať jdou, odkud přišli.“ (učitel/ka, Zlínský kraj) Zdá se tedy, že Romy s ostatními cizinci a národnostmi na našem území pojí nepřizpůsobivost a z ní plynoucí problémy. Tak se téma integrace a požadavek asimilace stává z pohledu učitelů prioritním problémem multikulturní výchovy, která však v tomto pojetí, jak jsme ukázali výše, nevede ke kritickému promýšlení a boření stereotypů o diferenčních skupinách, ale naopak k jejich potvrzování, v důsledku čehož se kruhově dostáváme k tomu, že takto uchopená multikulturní výchova nemůže být funkčním nástrojem jejich integrace do společnosti.

#### SHRNUTÍ

V rámci rozhovorů s učiteli na téma multikulturalismu a multikulturní výchovy byli nejčastěji zmiňováni Romové. O to častěji, pokud se škola, na níž byl hovor veden, nacházela v oblasti s vyšší koncentrací Romů či když do ní chodila početná romská menšina. Avšak i když tato zkušenost u učitelů absentovala, byla nahrazována zkušenostmi ze „sociální reality“ každodenního života, například na základě informací z médií nebo zprostředkovaných zkušeností: „Nesetkala jsem se s větší

skupinou Romů nikdy. Spíš to mám zase zprostředkovaně, já když se setkala s jednotlivci, tak jsem v pohodě vycházela. Ale ze zkušenosti zase známých, s celou skupinou, zase vím, že vždycky mluvili o problému.“ (učitel/ka, Moravskoslezský kraj)

Učitelé přiznávají, že problematika multikulturní výchovy je pro ně do značné míry náročná, zvláště s ohledem na koexistenci s romskou populací, vůči níž zaujímají sami jisté stereotypy a předsudky, jak lze z dílčích výpovědí pedagogů soudit, v důsledku čehož nemohou efektivně pracovat ani se stereotypy a předsudky svých žáků.

Jedná se zejména o předpoklad neměnného „romství“, které je silně určující pro identitu žáka, jenž je označen za příslušníka romského etnika společností. Tento předpoklad neumožňuje nahlížet problematiku soužití s touto menšinou, nebo stereotypní náhled jeho spolužáků, v širších souvislostech, které by braly v potaz další faktory, které těm, které považujeme za Romy, znemožňují úspěch na trhu práce nebo ve vzdělávání.

Spíše ojediněle pedagogové reflektovali sociální situaci mnoha romských rodin a snažili se poukazovat na hlubší fakta a strukturální důvody, kvůli kterým se někteří Romové „nedokážou přizpůsobit“, proč nepracují apod. Výjimečně ve shodě s transkulturním přístupem k multikulturalismu usilovali o prosazování individuálního přístupu.

A tak jsou účastníky vzdělávacího procesu Romové veskrze chápáni jako homogenní skupina mající určité jednotící, neměnné charakteristiky odlišné od majoritní populace: „Co si budeme povídat tady ty minority, jak bych to řekla, se stěhují třeba více než třeba lidé ve společnosti, kde jsem vyrůstala, u nás si většinou každý koupí jeden byt a tam žije celý život, ale oni jsou takoví jako více ještě kočovní, nebo tak.“ (učitel/ka, Moravskoslezský kraj)

Závěry našeho výzkumu nejsou ani výjimečné, ani překvapující, ale o to závažnější, že platné i v současnosti. Odhalují totiž, že nejrozumnější integrační programy (zaměřené často přímo na Romy v České republice), ale také edukační reformy, včetně zavedení multikulturní výchovy do škol, jsou „liché“, bez výraznějšího dopadu na názorovou orientaci společnosti. Hlavní funkcionální nedostatky

spatřujeme v tom, že multikulturní výchova, potažmo multikulturalismus v edukační praxi je vnímán v konceptech klasického pluralistického modelu a nereflektuje jiné formy diferencí, které jsou v naší společnost běžnější než etnická odlišnost, a sice např. odlišnost genderu, sexuální orientace, věku, zdravotního stavu aj., a tedy do značné míry neodrážejí sociální realitu. Etnicita je přitom chápána jako neměnný faktor determinující identitu člověka, přičemž je z praktického hlediska irelevantní, zda je vnímána jako něco vrozeného, nebo naučeného. Přestože antropologové, sociologové či lékaři považují rasu a obdobné pojmy za překonané a nevědecké, pro edukační realitu, potažmo pro společnost, je podstatná skutečnost, že tyto pojmy přetrvávají v užívaných slovnících, často podporovaných také výukovými pomůckami,<sup>2</sup> a že se tak jejich význam generačně přenáší. Dané kategorie jsou tak nadále součástí sociální reality a multikulturní vzdělávání, které se je snaží problematizovat, je přijímáno s despektem, protože je vnímáno jako element ohrožující jistoty, které nám sociální realita poskytuje.

#### ZDROJE PODPORY

Vznik této studie byl umožněn díky účelové podpoře na specifický vysokoškolský výzkum (IGA\_FF\_2014\_099 „Multikulturalismus v pedagogické praxi – rozvoj tolerantní nebo xenofobní společnosti?“) udělené roku 2014 Univerzitě Palackého v Olomouci Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy ČR.

#### POUŽITÉ ZDROJE

- Barša, Pavel. 2003. *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: CDK.
- Baršová, Andrea a Pavel Barša. 2008. „Integrační politiky: Mezi asimilací a multikulturalismem.“ In *Výchova k toleranci a proti rasismu: Multikulturní výchova v praxi*, ed. Tatjana Šišková. Praha: Portál.
- Disman, Miroslav. 2009. *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Praha: Karolinum.
- Eriksen, Thomas H. 2008. *Sociální a kulturní antropologie: Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál.
- Eriksen, Thomas H. 2012. *Etnicita a nacionalismus: Antropologické perspektivy*. Praha: SLON.
- Hendl, Jan. 2006. *Přehled statistických metod zpracování dat: Analýza a metaanalýza dat*. Praha: Portál.
- Hirt, Tomáš. 2005. „Svět podle multikulturalismu.“ In *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*, eds. Tomáš Hirt a Marek Jakoubek. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Hirt, Tomáš. 2007. „Přehled myšlenkových proudů a kritik multikulturalismu.“ In *Politická filosofie: Aktuální problémy*, eds. Přemysl Rosulek et al. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Jakoubek, Marek. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu: Tractatus culturo(mo)logicus*. Praha: BMSS-Start.
- Jakoubek, Marek. 2006. „Přemýšlení (rethinking) ‚Romů‘ aneb ‚Chudoba Romů‘ má povahu Janusovy tváře.“ In *„Romové“ v osidlech sociálního vyloučení*, eds. Tomáš Hirt a Marek Jakoubek. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Loučková, Ivana. 2010. *Integrovaný přístup v sociálně vědním výzkumu*. Praha: SLON.
- May, Stephen a Christine E. Sleeter. 2010. *Critical Multiculturalism: Theory and Praxis*. New York: Routledge.
- Merriam, Sharan B. 2009. *Qualitative research: A guide to design and implementation*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Moravcová, Blanka. 2016. *Reflexe multikulturalismu ve sdílených hodnotách učitelů a žáků*. Diplomová práce. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Moravec, Štěpán. 2006. „Nástin problematiky sociálního vyloučení romských populací.“ In *„Romové“ v osidlech sociálního vyloučení*, eds. Tomáš Hirt a Marek Jakoubek. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Moree, Dana. 2008. *Než začneme s multikulturní výchovou: Od skupinových konceptů k osobnostnímu přístupu*. Praha: Člověk v tísni.
- Moree, Dana at al. Rok vydání neznámý. *Strategie rozvoje Multikulturní výchovy ve všeobecném vzdělávání: Průřezová témata a čtenářství*. Viděno 20.3.2016. [http://www.ptac.cz/data/Multikulturni\\_vychova\\_ocekavane\\_vystupy.pdf](http://www.ptac.cz/data/Multikulturni_vychova_ocekavane_vystupy.pdf).
- Preissová Krejčí, Andrea. 2013. „Multikulturní koncept ve vzdělávání a výchově v České republice.“ In *Sociální exkluze v multikulturních společnostech: Komparace současné situace v České republice a v Mexiku*, eds. Andrea Preissová Krejčí a Rafael Juárez Toledo. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Preissová Krejčí, Andrea. 2014. *Multikulturalismus – ztracené paradigma?* Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Preissová Krejčí, Andrea a Jana Máčalová. 2014. „Limity českého pojetí multikulturní výchovy.“ *Sociální pedagogika* 2 (2): 62–72.
- Průcha, Jan. 2011. *Multikulturní výchova: Příručka (nejen) pro učitele*. Praha: Triton.
- Rattansi, Ali. 2007. *Racism: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Richards, Lyn a Janice Morse. 2007. *Readme first for a user's guide to qualitative methods*. Thousand Oaks Calif.: Sage Publications.

<sup>2</sup> O využívání pojmu rasa v učebnicích více např. Preissová a Máčalová (2014, 67–69).

Růžička, Michal a Lukáš Radostný. 2006. „Masokombinát Kladno: Výzkumná zpráva.“ In „*Romové v osídlech sociálního vyloučení*“, eds. Tomáš Hirt a Marek Jakoubek. Plzeň: Aleš Čeněk.

Sleeter, Christine E. a Carl A. Grant. 2009. *Making Choices for Multicultural Education: Five Approaches to Race, Class and Gender*. New York: John Wiley and Sons.

Steinberg, Shirley R. 2009. *Diversity and Multiculturalism: A Reader*. New York: Peter Lang.

Strobachová, Barbara. 2013. „MCA: Fenomenologický pohled na vzdělávání sociálně znevýhodněných žáků.“ In *Výzkumné metody v pedagogické praxi*, eds. Lenka Gulová a Radim Šíp. Praha: Grada.

Šmausová, Gerlinda. 1999. „‘Rasa’ jako rasistická konstrukce.“ *Sociologický časopis* 35 (4): 433–466.

Švaříček, Roman, Klára Šedová et al. 2014. *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*. Praha: Portál.

Žumárová, Monika. 2011. „Základní přístupy ke zkoumání.“ In *Základy pedagogicko-psychologického výzkumu pro studenty učitelství*, eds. Martin Skutil et al. Praha: Portál.

# KRIZE KLASICKÉHO VZDĚLÁNÍ

Jan Brázdil

*Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Masarykova univerzita v Brně  
382430@mail.muni.cz*

## PRVNÍ NÁČRT PROBLÉMU

ZÁJEM o humanitní studia uvádá a mnoho oborů, které se do tohoto odvětví samy řadí (nebo jsou řazeny), hledá své místo, uplatnění, svůj *užitek*. Jako se ve 20. století s příchodem nových přírodovědných disciplín vytratila tradiční metafyzika – protože otázky, které si kladla, se v očích odborné veřejnosti ukázaly být pseudoproblémy a ty skutečně relevantní předměty bádání měly do budoucna převzít nové erudovanější vědní obory – tak se mnohým zdá, že také humanitní směry řeší problémy „ne tolik podstatné“ a v tom lepším pouze konkretizují otázky, kterými se poté zabývají jiné vědní obory.

Rád bych v této práci poukázal na jednu z možných příčin, proč se zájem o antropologii, filozofii, různé uměnovědné obory a další humanitní směry vytrácí. Proč vzniká domněnka, že nám, jako společnosti, tyto disciplíny nemají mnoho co nabídnout, a jejich pěstování se tak stává spíše rozmarem těch, kteří se nechtějí (ať už z jakýchkoli důvodů) uchýlit k „tvrdé“ vědě. Pokusím se vysvětlit, že tato domněnka je mylná a že spočívá na velmi prostém nerozumění ohledně významu humanitních studií. Tím bude zároveň představeno možné řešení této nesnáze – a když ne řešení, pak alespoň možný posun v diskuzi od *K čemu nám to je?*, k otázce *Jak dále zajistit, aby nám to prospívalo tak, jak má?* Nebudu tedy tvrdit, že různá humanitní studia mají svá odvětví, která bezprostředně cílí na změnu praxe, i přesto, že je tento fakt těžko popíratelný a argument nepochybně platný. Budu tvrdit, že humanitní disciplíny mají také vliv, jehož bezprostředním cílem není praxe. Proto prosím čtenáře o shovívavost, aby nyní nechal stranou čistě praktická

odvětví humanitních disciplín a chápal je spolu se mnou v jejich nepraktické (přesněji „nikoli bezprostředně praktické“) formě.

Mým cílem bude ukázat, že příčinou poklesu zájmu o humanitní studia je úpadek zájmu o tzv. *klasické vzdělání*, který je sám zapříčiněn něčím, co budu nazývat *krizí klasického vzdělání*. Pro jednoduchost si lze představit tuto inferenci v modelu: krize klasického vzdělání ? úpadek zájmu o klasické vzdělání ? úpadek zájmu o humanitní studia. Aby můj výklad byl jasný, musím začít od začátku. Jistě bude nezbytné, abych vysvětlil pojem *klasické vzdělání*. Dále objasním, co si představuji pod *krizí klasického vzdělání* a jak tato krize vede ke ztrátě zájmu o takové vzdělání. Až v posledním bodě načrtnu, proč si myslím, že spolu se zájmem o tento typ vzdělání klesá zájem i o humanitní studia. Už nyní by se snad mohlo zdát, že budu psát třikrát o tom samém a že snad ani není nutné rozepisovat se o zmíněných inferencích. Pravda, inferenční kroky budou spíše krůčky a zásadnější bude vymezení pojmů samých, ale přesto si myslím, že terminologické rozlišení je nezbytné. Tedy nemyslím si, že krize klasického vzdělání nutně vede k úpadku zájmu nebo že klasické vzdělání je ztotožnitelné se vzděláním humanitním (opět v jeho nepraktické formě).

## KLASICKÉ VZDĚLÁNÍ JAKO KULTIVACE DUCHA

Pojem klasického vzdělání, jak jej zde budu chápat, je silně spojen s osobou Wilhelma von Humboldta a právě u něj je třeba začít. Když Humboldt hledal správný model vzdělání, ohlížel se do antiky, v níž nacházel jak formu, tak z velké části i obsah. Formu vzdělání, kterou

zde nalezl, lze jednoduše popsat jako *poznání pro poznání* nebo *vědění pro vědění* (Humboldt 1980a, 235, in Liessmann 2008, 40). Tento trend ve vzdělávání v antice explicitně formuloval Aristotelés (1996) ve druhé knize *Metafyziky* (II,1). Takové, jak by řekl Aristotelés, „svobodné“ poznání nemá za cíl působit na vnější svět, jeho cíl nepřekračuje hranice lidského ducha, má bezprostředně sloužit pouze ke zdokonalení člověka, který je jeho nositelem. Zdokonalením člověka se zde rozumí rozvíjení ducha, kdy jedním z hlavních bodů je rozvoj individuality a kritického myšlení. A to na základě sebereflexe a reflexe svého okolí a běžně přijímaných hodnot, jakožto protiklad k nekritickému a přehnaně konformnímu přejímání hodnot a v důsledku i odcizení ducha (Liessmann 2008, 37–51; Adorno 1966a).

Jak k něčemu takovému dospějeme, z jaké perspektivy nejlépe nahlížet na sebe sama i okolí, ve kterém žijeme a které nás formuje? Nikoli jedinou, ale jistě nejschůdnější a nejeфекtivnější cestou je důkladná znalost a vcítění se do odlišných kulturních prostředí, odlišného způsobu myšlení, odlišných hodnot, odlišného pohledu na život apod. Výše jsem zmínil, že Humboldt v antice nalezl i obsah ideálu vzdělání. Jeho favoritem je právě starověké Řecko, které je pro své charakteristické rysy tím nejvhodnějším světem, který nám může nastavit kritické zrcadlo, se kterým máme být konfrontováni. Kromě rozvoje individuality patří k důsledkům klasického vzdělání i rozvoj fantazie, autonomie, sebepoznání ad. (Humboldt 1980b, 18–19, in Liessmann 2008, 42).

#### KRIZE KLASICKÉHO VZDĚLÁNÍ JAKO POLOVZDĚLANOST

Tím bychom měli načrtnout pojem klasického vzdělání, přejdeme k lehce provokativnímu pojmu *krize*. Ten bude nejlépe vysvětlen s pomocí Theodora Adorna (1903–1969) a Konrada Liessmanna (1953). Zmínky o úpadku klasického vzdělání najdeme už u Adorna, Liessmann se pak na něj i na Humboldta explicitně odkazuje a poukazuje na vývoj postoje ke klasickému vzdělání, vedoucí až k předznamenatému úpadku zájmu o klasické vzdělání.<sup>1</sup>

Adorno zdůrazňuje dvě protichůdné funkce vzdělání: potlačení animálnosti v člověku a zároveň zachování lidské přirozenosti a individualizace. Člověk tak má být veden ke konformitě a spolupráci na základě společně sdílených společenských hodnot a zároveň si díky kritickému náboji udržet kritický odstup od konvencí a „útlaku řádu“ (viz výše zmíněná individualita a autonomie) (Adorno 1966a, 62–65). Jde tak o jemné vyvážení dvou protichůdných tendencí. Příčinou toho, co Adorno nazývá polovzdělaností a co chápu jako první známky *krize*, je pak právě vytrácení se kritické složky ve prospěch slepé konformity (Adorno 1966a, 64–65).

Vraťme se ale zpět k historickým počátkům krize. Počátky úpadku klasického vzdělání Adorno vidí v reformách osvícenství. Konkrétně v demokratizaci vědění, tj. v rozpuštění klasického vzdělání, které bylo výsadou vyšších společenských vrstev, do vrstev středních a nižších. Tento ušlechtilý krok měl však dle Adorna kritické následky pro vzdělání samotné. Mnozí lidé z nižších a středních vrstev postrádali základní předpoklady pro plné uchopení toho, co se jim nově nabízelo a co vnímali spíše jako privilegium šlechty s hodnotou více společenskou než vnitřní (Adorno 1966a, 65–68). Hlavním předpokladem, který je nutný pro nabytí klasického vzdělání a který mnozí lidé nesplňovali, je pro Adorna dostatek času ke svobodné a ničím nerušené kontemplaci, nezatížené otázkou užitku a praxe. Snaha nabýt klasické vzdělání jen částečně pak nevede k částečnému klasickému vzdělání, ale ke vzdělání zcela jiného druhu. Povrchní znalosti, ztráta kontextu a celistvosti vedou ke vzdělání, které, dle Adorna, nemá žádný nebo jen nepatrný vliv na kultivaci lidského ducha. Klasické vzdělání, chápáno jako prostředek k udržení žádoucího společenského statusu, bylo vnímáno jako něco, co je možné získat násilným memorováním základních pouček, jmen a nejznámějších citátů. Jako dispozice, jejíž nabytí si lze ulehčit kapesními slov-

ňuji přívlastek „klasické“, aby bylo jasné, o jakém typu vzdělání zde mluvím, vždy ale půjde o to samé, rozdíl je pouze v terminologickém vymezení. Otázka, zda existují i jiné typy vzdělání, kterým by opravdu příslušel název „vzdělání“, zde není podstatná a uvádím-li na některém místě pouze pojem „vzdělání“ mám na mysli právě klasické vzdělání, jak je zde vymezeno.

<sup>1</sup> Oba autoři mluví pouze o „vzdělání“, a poté pak o „polovzdělanosti“ a „nevzdělanosti“. Přesto zde dopl-

níky a snadno zapamatovatelnými poučkami. Spíše než chápání je trénována paměť. Neodhalení vnitřní hodnoty klasického vzdělání pak v očích Adorna vedlo nejen k tomu, že od něj zmíněná kultivace ducha nebyla vůbec očekávána, ale také k jeho zkostnatění a fetišizaci, což vedlo k otupění kritického ostří ve prospěch konformity. Kulturní hodnoty a normy byly chápány jako něco téměř posvátného. Po nějakou dobu však stále přetrvává normativní idea vzdělanosti, klasické vzdělání, dříve výsada vyšších vrstev, je stále považováno za privilegium a přednost (a tak je i ceněno), třebaže jeho pravý význam se vytrácí (Adorno 1966a, 67–71; Adorno 1966b).

#### ZTRÁTA KLASICKÉHO VZDĚLÁNÍ JAKO NEVZDĚLANOST

Stav, který poté Liessmann nazývá nevzdělaností je pouze více či méně nutným důsledkem toho, co Adorno popsal jako polovzdělanost. Co je dále nazýváno klasickým vzděláním postupně ztrácí svůj kredit jako módní výstřelek, když si lidé uvědomují, že mnohé znalosti, které zapsali do školních osnov (které jsou však kusé a bez dostatečného zasazení do kontextu), ve skutečnosti nepřinášejí nic – a už vůbec ne něco, co by bylo možné nějakým způsobem zpeněžit. V současnosti tak, líčí Liessmann, normativní idea klasického vzdělání zcela chybí. Vědomosti klasicky vzdělaného člověka jsou ještě více omezeny na pouhé znalosti jmen a letopočtů, které se pak v nejrozumnějších vědomostních soutěžích zdají být stejně důležité jako znalosti z oblasti popkultury. Neexistují již preferované oblasti vědění (Liessmann 2008, 9–21). Proniknutí hluboko do kontextu a pochopení složitých vztahů již není ani hodnotou, ani normou. Vzdělání, i jeho následné hodnocení v rámci sestavování žebříčku univerzit, je dále určováno externími faktory, které mají blízko k praxi. Za řádně vzdělaného je považován člověk flexibilní, který je schopen a ochoten přizpůsobit své schopnosti požadavkům trhu. Od vzdělání jsou vyžadovány flexibilita, výkonnost, konkurenceschopnost, schopnost práce v týmu, schopnost rychle se učit nové věci, ale i rychle zapomínat ty staré (Liessmann 2008, 37–61).

Zda je tato krize globální (tj. napříč vzdělávacími ústavami), nebo jen lokální (např. pouze na určitých úrovních vzdělání), není nyní příliš podstatné, neboť mi jde primárně pouze o to, abych upozornil na příčinu domněnky, která vznikla ohledně hodnoty klasického vzdělání. Postačí tedy, připustíme-li, že ztráta kvality klasického vzdělání, o které Adorno a Liessmann mluví, je pouze lokální (avšak dostatečně rozšířená, aby vedla k úpadku zájmu o klasické vzdělání u tak širokého množství lidí). Otázka, zda je tato krize globální a nezvratná, bude relevantní až v případě, kdy budeme chtít domněnku o neužitečnosti klasického vzdělání napadnout.

#### CHYBNÝ ARGUMENT PROTI HUMANITNÍM OBORŮM

Argument proti užitku humanitních studií je poté jednoduchý. Pokud je hlavní, ne-li jedinou, funkcí humanitních disciplín formovat klasické vzdělání, pak je zcela adekvátní usuzovat, že pokud nás již dále nezajímá klasické vzdělání, pak humanitní studia rázem ztrácejí jeden z důvodů své existence. A pokud se pro ně nenajde nové upotřebení, je zjevné, že bude třeba je opustit. Tento úsudek se zdá být korektní, a pokud se nepletu, pak je právě úsudek z neužitečnosti stěžejním bodem kritiky vůči humanitním studiím. Sledováním celého tohoto procesu, tj. od krize klasického vzdělání až k úpadku zájmu o humanitní studia, však můžeme odhalit, v čem spočívá ono nedorozumění. Problém je v mylném konceptu klasického vzdělání, který pramení z nešetného zacházení s jeho obsahem.<sup>2</sup> Význam humanitních disciplín se tedy nenachází v konstrukci vzdělání, které bychom nazvali polovzdělaností či nevzdělaností, ale ve vytváření klasického vzdělání, jaké navrhl Humboldt.

#### OTÁZKY PO ADEKVÁTNOSTI KLASICKÉHO VZDĚLÁNÍ

Poté se ale může ihned objevit otázka, zda je vůbec klasické vzdělání dle Humboldtova

<sup>2</sup> Zde je zvláště názorná a sympatická anekdota o bečváři, který „v touze po něčem vyšším sáhl ke *Kritice čistého rozumu* a skončil u astrologie, zjevně proto, že jen v ní dovedl spojit „mravní zákon v nás“ a „hvězdnaté nebe nad námi““ (Adorno 1966b, 69).



návrhu realizovatelné, popř. zda je realizovatelné v současných podmínkách. A koneckonců se lze ptát, zda je tento model klasického vzdělání obhajitelný, zda není stejně tak i on pouze osobním rozmarem. Neboť jak bylo řečeno, má prospívat pouze svému nositeli. Aniž bych chtěl odpovědi na tyto otázky rozvíjet nad rámec této práce, měl bych alespoň naznačit způsoby, jak je možné na ně odpovídat. K prvnímu lze říct, že klasické vzdělání je jistě záležitostí stupně, není tak zapotřebí mnoha let studia, abychom dosáhli jeho účinků (Nussbaum 2010). Je pak třeba zpřesnit předešlé tvrzení, že nabytí klasického vzdělání jen částečně, nevede ke klasickému vzdělání v pravém smyslu. V určité míře sice jde o kvantitu znalostí, ale mnohem více jde o způsob, jak k těmto znalostem přistupujeme. Od polovzdělanosti nám nepomůže znalost tisíce slovníkových hesel, ale upřímný zájem, nalézání souvislostí mezi získanými znalostmi, kritický přístup atd. Na druhou námitku lze odpovědět zdůrazněním vlivu autonomního a kriticky smýšlejícího jedince na zdraví společnosti jako celku. Člověk s klasickým vzděláním a přednostmi, které jsou s ním spojeny, bude mnohem lépe odolávat reklamě, ale i ideologii, extremismu a propagandě. Čímž získá nepostradatelnou roli ve zdravě fungující společnosti (Nussbaum 2010).

#### POUŽITÉ ZDROJE

Adorno, Theodor W. 1966a. „Teorie polovzdělanosti.“ *Orientace* 1: 62–71.

Adorno, Theodor W. 1966b. „Teorie polovzdělanosti (dokončení).“ *Orientace* 2: 66–75.

Aristotelés. 1996. *Metafyzika*. Přel. A. Kříž. 2. vyd. Praha: Rezek.

Humboldt, Wilhelm von. 1980a. „Theorie der Bildung des Menschen.“ In *Werke I.*, eds. Andreas Flitner a Klaus Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Humboldt, Wilhelm von. 1980b. *Werke II.*, eds. Andreas Flitner a Klaus Giel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Liessmann, Konrad P. 2008. *Teorie nevzdělanosti: Omyly společnosti vědění*. Praha: Academia.

Nussbaum, Marta C. 2010. *Not For Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press.

# DISKURS KRIZE V HUMANITNÍCH VĚDÁCH

## 20. STOLETÍ

Václav Sixta

*Ústav českých dějin, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze*  
*vaclav.sixta@volny.cz*

### ÚVOD

JAK pracovat s pojmem „krize“ v dějinách humanitních věd? To je klíčová otázka následujícího textu. Vyslovíme-li slovo krize ve spojení s jakýmkoliv vědním oborem, automaticky se obracíme do jeho minulosti, kde se snažíme určit kontinuity a diskontinuity vývoje daného oboru, a popřípadě také zhodnotit současný stav – to platí jak o přírodních, tak humanitních vědách. Již tato automatická reflexe však implikuje určitou širší představu o vývoji vědy a předurčuje vývoj dalšího tématu.

Tato představa spojuje dějiny vědy s následujícími rysy: věda je lineární vývoj poznání, které má kumulativní charakter a z tohoto vývoje čerpá i svou legitimitu. Takto pojaté dějiny vědy obvykle směřují k vysvětlení současného stavu zkoumaných vědních odvětví. Otázky, které si kladou, mohou znít například takto: kdo je *otecem* zakladatelem daného oboru, jaké *kořeny* má konkrétní instituce, jaký byl *vývoj* určité metody či jaké *školy* v daném oboru působily? Odtud plynou i užívané metafory: kořen, genealogie (otec a potomci), škola (učitel a žáci) atd. Tuto perspektivu bychom mohli spolu s Nietzschem označit za nalézání sebe sama v minulosti (Iggers 2002; Burke 2004; Woolf 2011; Barnes 1963).

Výše popsany proud intelektuálních dějin zkoumá v chronologickém běhu vývoje vědy proměny především dvou aspektů. Prvním z nich je legitimita – tedy uznání, které se dostává či nedostává dané disciplíně ze strany společnosti. Legitimitu vědy lze zkoumat na základě množství finančních zdrojů poskytnutých danému oboru, stavu a autoritě institucí

s ním spojených a také sociálního a symbolického kapitálu jeho představitelů. Bylo-li v 19. století běžné, aby historik, jako byl František Palacký, byl zároveň zcela automaticky i politickým vůdcem národního společenství, dnes již toto tvrzení neplatí, a můžeme tak konstatovat, že se dotýkáme změny legitimacy historické vědy. Moment této změny na časové ose bývá označován jako „krize historizmu“ (Iggers 2002; Woolf 2011).

Druhým častým předmětem zkoumání jsou metody samotné. Zkoumání tak podléhá vývoji klasifikace pramenů, postupy jejich kritiky a interpretace a také mezioborové inspirace. Na základě současných debat o výzkumu jazyka a diskurzu se často obracíme do minulosti a vytyčujeme cestu od de Saussura, přes Michela Foucaulta, Rolanda Barthesa k Haydenu Whiteovi a Paulu Ricoeurovi. Tyto cesty „tam a zase zpět“ umožňují rozumět teoretickým východiskům současných textů a zároveň je možné je kriticky číst ve světle textů, na které se odkazují. Pokud se nějaká metoda stane nesrozumitelnou či napadající legitimitu dosavadního poznání, mluví se obvykle o krizi, obratu či revoluci.

Konkrétně: dějiny vědecké historiografie dělíme na dobu historizmu či také klasické historiografie a na dobu moderní historické vědy. Přelom, který stojí mezi nimi, je v odborné literatuře nazýván „krize historizmu“, o které ještě bude řeč a která otevírá dveře k jinému, nám bližšímu přístupu k minulosti. Druhá křížovatka na cestách historické vědy je „lingvistický obrat“, který někteří historici přijímají jako inspirativní a jiní odmítají jako útok na samotné základy jejich oboru. To, co mají oba

tábory společné, je potřeba vymezit se k problému jazykové konstruovanosti světa a z toho vyplývajících důsledků pro práci s historickými prameny. Svoji reflexi změn z přelomu 60. a 70. let 20. století tak mnoho autorů upevňuje další podstatný bod na ose dějin dějepiscectví: krizi strukturalismu a nástup poststrukturalismu.

Porovnáme-li myšlenkový svět Františka Palackého s myšlenkovým světem konstruktivistických přístupů, je zřejmé, že moderní myšlení prochází hlubokou proměnou a že pojem „krize“ může být velmi dobrým nástrojem k promýšlení těchto proměn. V této souvislosti však pro mě zůstává otevřená jedna velmi obtížná otázka. Rozhodně ji nevnímám jako řečnickou otázku pro tento text, naopak, myslím, že ani v tomto textu se mi nepodaří na ni uspokojivě odpovědět. Tato otázka vyplývá ze skutečnosti, že práce s pojmem „krize“ v předchozích odstavcích a obecně v dějinách vědy, vždy latentně v sobě obsahuje představu o lineárním vývoji vědy. Pracujeme-li s krizí jako s předělem, zlomem, diskontinuitou, počítáme pak s tím, že to, co není „krize“, je kontinuita, linie. Otázkou tedy je: je možné myslet dějiny vědy (a myšlení obecně) mimo chronologickou linii? A může i v takovémto modelu mít místo pojem „krize“?

## DVĚ KRIZE HISTORICKÉ VĚDY

V následujících odstavcích blíže představím dva momenty z dějin dějepiscectví, které se obvykle v literatuře označují jako „krize“. První z nich bude krize legitimacy oboru na přelomu 19. a 20. století a druhá – spíše epistemologická – krize z druhé poloviny 20. století spojená s kritikou strukturalismu a nástupem poststrukturalismu. Obě mají společné to, že jak ve své době, tak i nyní byly a jsou označovány jako „krize“. Také jsem přesvědčen, že se dotýkají nejen zkoumání minulosti, ale i jiných vědních oborů, přinejmenším v jejich obecných rysech.

Na přelomu 19. a 20. století existovala historie již sto let jako samostatná vědní disciplína, institucionálně zakotvená na univerzitách po celém světě. Její představitelé – výhradně muži – si ji představovali jako nástupkyni filozofie. Devatenácté století bylo věkem historie. Řečeno s Ortegou y Gasset: „přirozeností

člověka se stala minulost“ (Iggers 2002, 33). Podle ideálu Wilhelma von Humboldta spojovala historie vědu a vzdělání, a vytvářela tak velmi silný myšlenkový rámec dostupný i širším vrstvám obyvatel (Iggers 2002, 35).

Základní hodnotou, na které byla založena identita ambiciózního oboru, byla hodnotová a politická neutralita. Prostředkem jak jí dosáhnout pak přísná filologická kritika pramenů, které se budoucí historici učili na speciálních seminářích. Pramen byl chápán jako přímý svědek minulých dějů, který po patřičné kritice mohl vydat pravdivé svědectví o minulosti. Každá událost byla chápána jako výsledek předchozích dějů a úkolem historika bylo rekonstruovat řetězec příčin a následků, který měl charakter pokroku. Historická věda byla v tomto smyslu „učitelkou života“, poučením jak dosáhnout pokroku lidstva (Iggers 2002; Zamorski 2008).

Takto silný rámec vědní disciplíny začaly narušovat některé změny v přírodních vědách, umění, hudbě, ale i politice. Dosavadní newtonovská fyzika ukazovala svět jako stroj, ve kterém platí zákony, na základě nichž lze předvídat chování těles, pohyb hvězd nebo stabilitu budov. Avšak objevy Einsteinovy teorie relativity a Planckovy kvantové fyziky tuto představu světa významně zkomplikovaly. Stejně tak vývoj v umění, které se odvracelo od mimetického modelu k abstraktním formám, ukazoval, že na svět se lze dívat z různých perspektiv. Ilustrativním příkladem je kubismus, ale také nezapomeňme na expresionismus a atonální princip v hudbě. Také někteří spisovatelé kritizují historiky za to, že kvůli zahledění do jednotlivostí nedokáží vtisknout svému materiálu patřičný smysl. Flaubertovi písaři Bouvard a Pécuchet jsou toho pravděpodobně nejznámějším příkladem. V Ibsenově dramatu Heda Gabler z roku 1890 manžel hlavní hrdinky – Jorgen Tesman – je povoláním historik, který přes své nadšení a přesvědčení o smyslu zkoumání minulosti je pouze průměrným sběratelem archiválií, který není schopen vytvořit velké dílo.

Historie nejenže ztrácela dech v kontaktu s uměním a přírodními vědami, ale pochybnosti také zaznívaly z disciplín jí nejbližších. Nejlépe tuto kritiku vystihuje teze francouzského ekonoma a sociologa Françoise Simianda

o třech idolech kmene historiků, mezi něž řadí: individuum, politiku a jednotný čas. Přílišný důraz na tyto tři aspekty minulosti dělá z historie podle Simianda vědu produkující nedostatečné, uzavřené poznání, které neumožňuje vysvětlit svět v jeho složitosti. Dosavadní převaha politických dějin, reprezentovaných často životy velkých politiků či vojevůdců nebo vyprávěními o celých epochách s důrazem na vývoj státnosti některého z evropských národů, se stávala čím dál více nejistou a také otevřeně diskutovanou.

Momentem, ve kterém mnohé z klíčových hodnot historizmu selhaly, se stala první světová válka. Historici nejenže nebyli schopni válku předpovědět, nebo před ní alespoň varovat, tak jak to činilo tehdy mnoho umělců, ale také se v ní nedokázali držet proklamované objektivity. Historici napříč válčícími stranami podporovali zájmy svých států a podřizovali jim i své interpretace dějin (Woolf 2011). Mnoho předních německých historiků podepsalo Manifest kulturnímu světu, který legitimizoval německé stanovisko k Velké válce (Woolf 2011, 364). Věda, která chtěla ve své univerzalitě nahradit filozofii, se rozpadla na válčící skupiny národních historiků. Tato krize, kterou by bylo možné datovat do období kolem první světové války, změnila historiografii v mnoha ohledech. Nezměnily se ani tak používané metody jako spíše vztah historie k jiným oborům, především humanitním vědám. Historie nerezignovala na svou vědeckost, ale otevřela se novým disciplínám, jako byla sociologie, ekonomie či geografie. Spolu s nimi získal prostor výzkum nových témat, jako byly dějiny společnosti (budoucí sociální dějiny), hospodářství (hospodářské dějiny) či kultury (kulturní dějiny). Tyto všechny disciplíny měly ambice být součástí budoucích globálních světových dějin.

Vztah ke sféře politiky se po první světové válce proměnil jen v určitých aspektech. Tak jako před „krizí historizmu“ byla i po ní většina akademických institucí financovaná státem a mnoho historiků svými texty legitimizovalo politiku svého státu. Typická byla tato situace pro dějepiscectví v tzv. nástupnických státech po habsburské monarchii, kde historici měli za úkol se podílet na vytváření identity nových společností. Zároveň se však rozší-

řily možnosti také pro nonkonformní přístupy a kritiku. Objevují se otevřeně levicové proudy historiků a obecně lze říci, že variabilita ideologických proudů vzrůstá.

To, co naopak v historiografii zůstalo nezměněné, byl nárok na vědeckost, institucionální zakotvení historické vědy a obecná představa o tom, že minulostí je třeba se zabývat na vědecké úrovni a že je to prospěšné. „Krise historizmu“ byla především krizí legitimacy historické vědy v tom smyslu, že historici již nebyli s to dostát svým ambicím a klasický historismus neodolal kritice ze strany jiných oborů a jinak zaměřených historiků. Historiografie touto krizí získala na rozmanitosti a historikům se posunuly hranice myslitelného. Legitimita oboru se zásadně proměnila: z legitimacy založené na vysvětlování příčin a následků politických dějin národních států se legitimita historie opřela více o metody samotné (přebírání metod sociologů, geografů a ekonomů) a o snahu zabývat se všemi aspekty společenského života.

Zatímco na přelomu století „ohrožen“ historické vědy přicházelo z vnějšku, zapříčiněno kontaktem s jinými obory, vyčerpáním dosavadních vlastních zdrojů uznání a v neposlední řadě také proměnou světa v souvislosti s první světovou válkou, začali o „krizi“ na konci 60. let 20. století psát sami historici, a to i na stránkách předních periodik, jako byl francouzský časopis *Annales*. Přestože v té době historiografická produkce zažívala velký boom, velkým tématem se stával holocaust, ale i jiná období poutala zájem odborné i široké veřejnosti. To, co se stalo tématem diskuzí, nebyla sama existence oboru, ale konceptuální výbava, kterou historici do té doby využívali.

Krizi zažíval nejvýznamnější tehdejší koncept: Strukturalismus, v západní Evropě spojený s vůdčí postavou francouzské historiografie Ferdinandem Braudem, přestával dostačovat jako způsob porozumění dějinám. Hledání „gramatiky dějin“ v množině jednotlivých výpovědí, přineslo do práce historika statistiku, důraz na ekonomický vývoj, práci se sériemi pramenů a interpretace dlouhých historických období v řádu stovek let. Z dějin zmizel aktér, a pomocí počítačového zpracování měly být napsány globální dějiny, jak v jednom ze svých textů Braudel (2010) poznamenává.

Alternativní pohled na dějiny přinášelo několik teoretických proudů, jejichž společným znakem byl důraz na analýzu jazyka historických pramenů a na aktérskou perspektivu v dějinách. Průkopnickou roli sehrál koncept mikrohistorie propagovaný dvojicí italských historiků Giovannim Levim a Carlem Ginzburgem. V centru jeho zájmu se namísto struktur, stalo aktivní a vědomé nakládání s těmito strukturami ze strany aktérů a na místo vytváření dlouhých řad pramenů se historici začali zajímat o detail. Často byly voleny ty prameny, které popisovaly „podivnosti“ a jiné výjimečné společenské situace. Skrze interpretace různých vrstev významů, které mikrohistorie nacházela v pramenech, rozkrývali historici množství vzájemně se nevylučujících kontextů. Skrze inkviziční protokoly tak bylo možno zabývat se jak lokálními hrami a sítěmi, tak podobám náboženských představ a obecně kultuře tehdejších lidí. Mikrohistorie tak vytvořila z historie interpretaci interpretací.

Proměnu, kterou historiografie prošla, velmi názorně ilustruje krátký pohled do bibliografie jednoho z významných členů školy Annales Emanuela Le Roy Ladurie. V roce 1966 píše tento historik práci o languedockých sedlácích – práci, pro kterou shromáždil obrovské množství kvantitativních dat o daních, mzdách a dalších ekonomických faktorech a na jejich základě vypracoval tezi o nehybné historii v průběhu několika staletí, kdy se jen velmi pomalu střídají doby vzestupu a úpadku (Le Roy Ladurie 1990). O devět let později v roce 1975 vydává tentýž autor dějiny vesničky Montaillou, kde se zabývá prostřednictvím poměrně omezeného souboru pramenů takovými tématy, jako je význam domu, gesta, smrt či sexualita v malé horské vsi (Le Roy Ladurie 2005).

Co tedy o takovéto krizi historické vědy říci? Především to, že se jedná o krizi epistemologickou. Nedošlo ani k vzniku či zániku institucí, ani k personálním změnám, ale historici během 70. let 20. století proměnili svůj pohled na význam pramenů, na chápání času a významně obohatili okruhy možných badatelských zájmů. Na rozdíl od krize historizmu hrály v proměně oboru mnohem závažnější roli faktory vnitřní. Do popředí se dostala otázka po diskurzivní konstruovanosti světa.

## POJEM „KRIZE“ V DĚJINÁCH VĚDY

V předchozích odstavcích jsem pracoval s pojmem „krize“ jako s momentem změny legitimacy samotného oboru či dominujícího konceptu, který je možno zakreslit na časovou osu jako rozmezí několika let, během kterých daná „krize“ probíhala. Zde by bylo možné text uzavřít tvrzením, že historická věda prošla několika krizemi, z nichž za nejvýznamnější považuji „krizi historizmu“ a „krizi strukturalizmu“ a je možné mezi těmito krizemi pojmenovat rozdíly. První krize souvisí s postavením historie jako vědy a otázkou, zda je historie vědou? Do tohoto diskurzu bychom mohli zařadit i Nietzscheho (1992) tázání se po „škodlivosti a užitečnosti historie pro život“. Zároveň se ukázala neschopnost historiků vysvětlit společenské změny a dostát svým ambicím objektivní, politicky neutrální a všezahrnující vědy. Jestliže v první krizi se Nietzsche táže po „užitečnosti a škodlivosti pro život“, ve druhé píše Roger Chartier (2010, 82) o „krizi principů srozumitelnosti“. Dosavadní strukturalistické přístupy přestávaly dostačovat při snaze vysvětlit některé prameny a velké řady dlouhých a nehybných dějin se staly nesrozumitelnými. Namísto nich se historiografie obrátila k detailu, výjimce a perspektivě aktérů samotných.

Pokud bychom skončili v tomto bodě, byl by můj text „učebnicovým“ přehledem k dějinám vědy. Avšak zůstala zde ještě otázka po linearitě vývoje nejen historické vědy. Té bych chtěl věnovat následující odstavce. K pochybnostem o lineárním vývoji jako jediném možném výkladu dějin vědy mě vede několik stop. Za prvé fakt, že přestože se běžně mluví o krizích, obrazech, revolucích v dějinách vědy, tyto přelomy neznamenají zničení jednoho konceptu a objevení nového, ale „staré“ i „nové“ koncepty fungují spolu zároveň. Přestože historizmus je považován za již několik generací nefunkční výklad dějin, přesto mnoho historiků sdílí ve svých pracích jeho hodnoty neutrality, objektivity a možnosti přímého poznání minulosti skrze prameny. Stejně tak existují v současné odborné produkci vedle sebe práce strukturalistické, mikrohistorické, dějiny mentalit, hospodářské i sociální dějiny. V procesu takového zmnožování metod jistě nelze mluvit o zpřesňování, nalézání té správné

metody. Někdy i stejné prameny vedou k rozdílným závěrům v závislosti na perspektivě badatele.

Tato skutečnost může znamenat dvě věci: buď se během vývoje dějin vědy konceptuální možnosti rozšiřují, a vývoj si tak můžeme představit jako sílící proud řeky, či stále silnější lano, neustále sílící o nové proudy. Nebo je třeba odhlédnout od snah dějin vědy určovat dominantní proudy myšlení – historizmus pro 19. století či strukturalizmus pro 50. a 60. léta 20. století – a začít hledat stopy jiných přístupů i v obdobích, o kterých se zdá, že víme vše.<sup>1</sup> Je možné, že bychom zjistili, že i zde existovala stejná mnohost přístupů, s jakou se setkáváme v dnešní vědě.

Druhou stopou je čtenářská zkušenost s díly, která přinesla do historické vědy změnu, nebo ji zviditelnila či výrazně přispěla k jejímu etablování. Jako příklady bych rád uvedl *Metahistorii* Heydena Whitea a mikrohistorické studie *Sýr a Červi* a *Benandanti* Carla Ginzburga. Ve své knize *Metahistorie* vychází Heyden White z jedné nejdůležitějších knih světové literární teorie, kterou bezesporu je *Anatomie kritiky* Northropa Frye (2003). Frye zde nabízí strukturalistický model klasifikace fikčních textů na základě struktury jejich výstavby, přičemž nelze zakrýt jeho religionistické a freudovské inspirace. V rámci tohoto „velkého kódu“ mají své místo i čtyři „mythoi“: komedie, romance, tragédie a satira (též ironie), které se liší svou konstrukcí zápletky a děje (Frye 2003, 189–259).

Zatímco Frye tyto kategorie dokládá na klasických dílech světové beletrie, dramatu a náboženské literatury, Heyden White (2001) tytéž pojmy užil pro analýzu děl čtyř významných historiků a stejného počtu filozofů dějin 19. století. Výsledkem této aplikace byla v první řadě typologie modů historických vyprávění na základě výše zmíněných mythoi, které White propojil s představou o dějinách a tropem daného autora. Přičemž tato struktura má u Whitea jasnou hierarchii, kde nejvyšším módem psaní historie je ironie. V tomto směru White čerpá z díla Giambattisti Vica (1668–1744). Logickým důsledkem tohoto užití Fryeova pojmosloví byla teze o tom, že není

rozdíl mezi konstrukcí děje fikčního a vědeckého (konkrétně historického). V následující bouřlivé diskuzi si Hayden White vysloužil označení „nativista“ a „postmodernista“, která úspěšně zakryla jeho strukturalistická východiska.

Podle mého soudu z tohoto plyne pro dějiny humanitních věd následující: množství metodologických a filozofických inspirací nelze redukovat na lineární vývoj. Přestože příběh *Metahistorie* a její recepce na půdě akademické historie, na první pohled vypadá, jako jednoznačný doklad krize strukturalismu a přechodu k poststrukturalismu, celá situace je komplikovanější. Do množiny inspirací, které vedly k *Metahistorii*, patří kromě Frye také Freud a Vico – autoři, kteří spolu nemají příliš mnoho společného. Celá situace připomíná spíše než souvislý text učebnice dějin vědy vzájemně propojenou síť hypertextu. Množství děl je na sebe autorem navázáno bez ohledu na příslušnost k oborům, chronologickou či institucionální příslušnost.

Stejný efekt přináší pohled do inspirací Carlo Ginzburga (Bensa 2010, 5–6). Konkrétně italským historikem umění konce 19. století Giovannim Morellem. Jeho analýza detailu obrazu, prováděná za účelem určení autora (tedy klasifikace celku), vedla Ginzburga k promyšlení historie psané podobným způsobem. Na základě malého počtu intenzivně využitých pramenů ukázat různé vrstvy významů, jež tyto materiály mohou nabízet. Znovu se zde setkáváme s momentem převzetí modelu z jiné vědy a aplikování ji na historické prameny. Na rozdíl od Ginzburga se Morelli v syntézách dějin historiografie nenachází. Pro něj je již metaforický proud řeky času dějin historiografie příliš úzký.

Fakt překrývání se a prolínání různých konceptů, které nerespektuje dominanci jednoho konceptu, jak je vepsána do učebnic dějin vědy, a fakt existence inspirací napříč obory i časem, vyvolávají otázku, zda by nelineární konceptualizace dějin vědy měla své opodstatnění. Na počátku svého textu jsem již zmínil metafory spojené s lineární koncepcí dějin (kořen, genealogie, řeka, cesta), a tak pokud bychom se jich chtěli vzdát, bylo by pravděpodobně třeba najít jiná vyjádření pro tuto představu o dějinách vědy.

<sup>1</sup> Tento přístup naznačuje i kniha *The Gender of History* (Smith 1998).

V kontextu již zmíněného hypertextu připadá v úvahu „sít“ jakožto obraz vědy. Sít, ve které existují cesty od každého bodu k jakémukoliv jinému bodu. Ve chvíli, kdy se do sítě zapojí nový prvek, změní se nejen sít jakožto celek, ale také tento nový prvek samotný. Můžeme si tak jako součást sítě představit jak citační systém, tak způsob financování vědy, čtenářská očekávání či institucionální podmínky. S metaforou sítě pracují například Bruno Latour a Umberto Eco (Latour 2007; Eco 2012; Piasek a Kowalewski 2009).

Věda, rozuměná jako sít nezná „krizi“. Zná pouze rozšíření, nebo zmenšení sítě, oslabování, trhání, či naopak posilování vazeb. V krajním případě lze mluvit o rozpadu sítě – nicméně v takovémto případě jde spíše o její rozpuštění do jiných sítí. Kdybychom například bilanční konferenci libovolného oboru nazvali „rozpuštění oboru“, jistě by její příspěvky byly orientovány spíše na strukturální proměny jeho fungování než na analýzy dějin daného oboru. Významnou roli také v tomto případě přikládám kontaktům mezi různými sítěmi. Tato metafora také připouští větší dynamiku a otevřenost daného konceptu.

V současnosti velmi oblíbenou metaforou nejen mezi historiky je „mapa“.<sup>2</sup> V této prostorové metafoře jde o umístění pozic v souřadnicích mapy a zkoumání jejich vzájemných vztahů. Mapa umožňuje zakreslit pozice různých oborů, přístupů či koncepcí vedle sebe, aniž by nutně vyžadovala hodnocení na ose „starý – nový“ nebo „aktuální – překonaný“.

„Krizi“ lze na mapě vyznačit jako přítomnost na rozhraní mezi pomyslnými „územími“ jednotlivých přístupů či jiných kategorií. „Krizi“ by pak nebyl moment, zanesitelný na osu dějin, ale stav daného oboru, skupiny badatelů nebo i jednotlivce, který se vyznačuje oscilací mezi různými poli. Výsledkem takového krizového rozpoložení může být jak vznik nového území, tak naopak jeho zánik. Proměny v rámci rozložení mapy však neznamenají její zánik či zmizení, stejně jako veškeré „krize historiografie“ neznamenaly vymizení zájmu o minulost nebo zánik tohoto oboru.

Ve svém textu vycházím z tvrzení, že: „poznáváme, když pojmenováváme“. Je tedy důležité jaká slova a obrazy volíme pro označované skutečnosti. Metafora se tak stává poznávacím nástrojem, který přímo ovlivňuje, jaké otázky si klademe a kde hledáme odpovědi. Přijmeme-li tuto perspektivu i pro pojem „krize“, vede nás to ke zvýraznění dvou aspektů jeho užívání v dějinách humanitních věd. Za prvé je s pojmem „krize“ spojena velmi silná představa o vědě, která předurčuje průběh diskuzí o proměnách různých vědních oborů. Mluvme-li o krizi, zaznívají tak teze o změnách, vědeckosti či nevědeckosti, neutralitě či angažovanosti, objektivitě a relativitě dosahovaného poznání. Příčinou je podle mého názoru spojení pojmu „krize“ s představou o vědě, jejíž vývoj je lineární, přináší objektivní a hodnotově neutrální poznání, jehož množství a přesnost narůstá. Diskurz krize tak vnímám jako velmi uzavřený.

Druhou tezí tohoto textu je návrh možnosti využití jiných – nelineárních – metafor pro vědu. Představil jsem zde koncept „sítě“ a „mapy“, přičemž v každém z nich znamená analogie „krize“ jinou podobu a akcentuje jiné aspekty proměn humanitních věd. Zatímco sít se zdá tendovat spíše ke strukturálním změnám, mapa ukazuje „krizi“ jakožto stav, který může změnit rozložení celé mapy nebo může být jen přechodnou fází ve vývoji skupiny badatelů, nebo i jednotlivce. Ať již dáme přednost jakékoliv metafoře, je třeba mít na vědomí, že se jedná o velmi důležitou součást poznávacího procesu.

## POUŽITÉ ZDROJE

- Barnes, Harry E. 1963. *A History of Historical Writing*. New York: Dover Publ.
- Bensa, Alban. 2010. *Od mikro-historie ke kritické antropologii*. Praha: Cahiers du CEFRES.
- Braudel, Ferdinand. 2010. *Dlouhé trvání*. Praha: Cahiers du CEFRES.
- Burke, Peter. 2004. *Francouzská revoluce v dějepisectví: Škola Annales (1929–1989)*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Eco, Umberto. 2012. *Od stromu k labyrintu: Historické studie o znaku a interpretaci*. Praha: Argo.
- Frye, Northrop. 2003. *Anatomie kritiky: Čtyři eseje*. Brno: Host.
- Chartier, Roger. 2010. *Na okraji útesu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

<sup>2</sup> Například cenu Magnesia litera 2015 za nakladatelský počín získal *Akademický atlas českých dějin*, v roce 2014 pak *Průvodce protektorátní Prahou* v kategorii Literatura faktu.

Iggers, Georg G. 2002. *Dějepisectví ve 20. století: Od vědecké objektivity k postmoderní výzvě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Latour, Bruno. 2007. *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1990. *Die Bauern des Languedoc*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. 2005. *Montaillou, okcitéánská vesnice v letech 1294–1324*. Praha: Argo.

Nietzsche, Friedrich. 1992. *Nečasové úvahy*. Praha: Mladá fronta.

Piasek, Wojciech a Jacek Kowalewski. 2009. *Antropologizacja historii*. Olsztyn: Institut filozofii UWM.

Smith, Bonnie G. 1998. *A gender of history: Men, women, and historical practice*. Cambridge: Harvard University Press.

White, Hayden V. 2011. *Metahistorie: Historická imaginace v Evropě devatenáctého století*. Brno: Host.

Woolf, D. R. 2011. *A global history of history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zamorski, Krzysztof. 2008. *Dziwna rzeczywistość*. Kraków: Księgiarnia akademicka.





# Workshop (audio)vizuální archeologie (7. 4. 2016 Plzeň)

Luboš Chroustovský

SEDMÉHO dubna 2016 se uskutečnil na Katedře archeologie (KAR) Západočeské univerzity v Plzni první workshop vizuální a audiovizuální archeologie. Ačkoliv referáty nebyly explicitně věnovány (audio)vizuální archeologii, zájem o vizualitu (případně média) v minulosti či v současné archeologii v nich byl zřejmý. Workshop se zaměřil především na studenty KAR, ačkoliv vstup nebyl omezen žádnými pravidly a jeho cíl spočíval v nalákání studentů na setkání, při kterém mohou navzájem sdílet své zájmy, zkušenosti a vědomosti, ale zároveň se seznámit s obecnými teoretickými a metodickými aspekty (audio)vizuální archeologie a také antropologie, s nimiž se v rámci výuky nesetkávají. Téma navíc není dostatečně diskutováno ani v rámci domácí archeologie. Polovinu z celkového počtu 18 účastníků, kteří se na místě konání vystřídali, tvořili přednášející (dva vyučující z katedry archeologie a antropologie, sedm studentů převážně magisterského, ale i doktorského stupně studia). Atmosféra byla tedy spíše komorní, ale zato také klidná a nakloněná diskuzím.

Obecný úvodní příspěvek „(Audio)vizuální rozměry v archeologii“ Luboše Chroustovského sloužil jako návnada k úvahám o tom, že vizuální rozměr v archeologii dominuje již od jejích počátků (nejen při studiu a získávání kvalifikace pro práci v archeologii, ale také v následném bádání, sdílení výsledků v rámci odborné komunity či jejich popularizaci). Příspěvek stručně mapoval aktuální teoretické přístupy a specializace a také zahraniční projekty a instituce zaměřené na vzdělávání, výzkum či popularizaci v archeologii (Metamedia, Caspar, Archaeology channel, filmové festivaly, archeoakustické projekty apod.).

Tomáš Hirt věnující se výuce i tvorbě v rámci (audio)vizuální antropologie na Katedře antropologie seznámil účastníky ve svém příspěvku „Vizuální antropologie a archeologie: tematické překryvy a možnosti vzá-

jemné inspirace“ se základními oblastmi zájmu a teoreticko-metodologickými perspektivami dané specializace, které ilustroval na příkladech konkrétních projektů, jež mohou inspirovat též archeology. Média fotografie a filmu byla představena jako předmět zájmu oboru (tzv. okna do jiného světa), jako metodický nástroj terénního výzkumu i jako forma (re)prezentace aktuálního antropologického poznání.

Eliška Peterková představila v příspěvku „Video ve službách popularizace vědy“ dva současné popularizační projekty Národního muzea v Praze – Archeologie na dosah (projekt věnovaný edukaci a prezentaci kulturního dědictví stručně uvedla za kolegyně, které se nemohly zúčastnit) a Muzeum 3000. Na základě vlastních zkušeností hovořila o základních krocích a podmínkách při tvorbě krátkých videí, které se jejími slovy „ukazují jako skvělý nástroj k popularizaci vědy“, neboť přibližují široké veřejnosti muzejní sbírky, ale i práci odborníků.

Počáteční fázi svého zájmu o mapování „České archeologie ve světě YouTube“ prezentovali Josef Ježek a Denisa Gryčová. Stručná analýza žánru videa, stopáže a data publikace, ale též zpětné vazby ve formě sledovanosti, oblíbenosti a komentářů zahrnovala srovnání dvou základních skupin kanálů – archeologické instituce věnující se výzkumu či vzdělávání v rámci ČR a ostatní instituce a zájemci. Zdá se, že většina z necelých třech stovek zaznamenaných videí byla na YouTube nahrána až v posledních třech letech a z hlediska četnosti videí i jejich sledovanosti je na tom lépe druhá skupina. Diváci hodnotí videa převážně pozitivně, avšak komentáře zatím nelze blíže studovat, neboť neneseou bližší informaci vztahující se k obsahu videí.

Pavel Brůžek odkrýval v rámci příspěvku „Vliv skupin historického šermu na povědomí veřejnosti o hmotné kultuře středověku“ pozadí, na kterém se utváří velmi živá a pro veřejnost atraktivní podívaná. Na základě vlastních zkušeností z působení ve skupině historického šermu vložil obecné i konkrétní aspekty (cílová skupina, účel vystoupení – divadlo, rekonstrukce; autenticita výstroje a výzbroje), kterými historický šerm ovlivňuje představu veřejnosti o hmotné kultuře minu-

losti, ale též o různých technikách boje (souboje až scénické bitvy) a dalších doprovodných aktivitách (např. ošetření raněných, táboření vojska, kuchyně). Důraz kladl zejména na chyby, které se snadno vyskytnou v případě, že se šermíři neorientují v písemných, ikonografických či archeologických pramenech.

Alžběta Bergerová a Lucie Moravcová představily v příspěvku „Private necessaria“ současný stav historického a archeologického bádání o středověkých záchodech, zejména v prostředí šlechtických sídel. Zaměřily se především na to, že tato kategorie areálů aktivit nebývá v pramenech příliš „vidět“ a podobně je tomu i v odborných publikacích – zejména syntetických textech a encyklopediích, které nevěnují formám a účelu záchodů dostatečnou pozornost. Na druhou stranu, popularizační knihy o historii hygieny přitahují zájem veřejnosti a možná se zde skrývá potenciál pro atraktivní cestu popularizace oboru.

Radka Dvořáková hovořila především o „Archeologii počítačových her a videoher“ ve formě her s archeologickou tematikou nebo tzv. archeogamingu – sběratelství a hraní starých her, ale též tvorba databází s metadaty, recenzemi apod. Též představila terénní výzkum z roku 2014 na skládce u města Almogordo (USA), který prokázal pravdivost legendy o deponování obrovského množství nosičů video her firmy Atari.

V závěru srovnávali účastníci svá počáteční očekávání se skutečným průběhem akce, diskutovali nízkou návštěvnost ze strany studentů, dále také životaschopnost Archeologického filmového klubu při KAR, s jehož organizací začal letos Jindřich Plzák a který ve svých začátcích nabízí projekce filmů v českém znění a v neposlední řadě také možnosti studentské videotvorby s archeologickou tematikou orientovanou zejména na popularizaci oboru. Zda se workshop a zájem o audiovizuální rozměry a média v archeologii opravdu dočká i dlouhodobějších navazujících aktivit, však ukáže teprve čas.

# Rytíř z Komárova: K 70. narozeninám Petra Skalníka

Tomáš Retka – Adam Bedřich

V ÚTERÝ 12. ledna 2016 byl v prostorách Klubu 29 v Pardubicích slavnostně představen sborník *Rytíř z Komárova*, který vyšel na počest 70. narozenin Petra Skalníka. Cílem akce však nebylo pouze představení publikace a její pomyslný křest, ale především slavnostní předání knihy adresátovi a oslavenci Petru Skalníkovi. Události se zúčastnili jak oslavencovi přátelé a kolegové z afrikanistických, etnologických a antropologických kateder a ústavů z Prahy, Hradce Králové, Krakova a Pardubic, ale i mnozí jeho bývalí studenti. Sborník byl původně koncipován jako dar k jubileu, které Petr Skalník oslavil v červenci předchozího roku, a bylo by tak možné chápat tuto událost jako „s křížkem po funuse“. Nicméně zimní načasování předání sborníku, přesně o jeden týden a šest měsíců později, znamenalo nejen vhodnou záminku k opětovné oslavě, ale navíc umožnilo účast většího počtu dlouholetých přátel a kolegů Petra Skalníka.

Akci, na kterou se dostavil oslavenec se svou manželkou a blízkými přáteli, moderátorsky provázela dvojice editorů Adam Bedřich a Tomáš Retka. A právě Adam Bedřich celý večer zahájil svým proslovem, ve kterém přivítal všechny zúčastněné, vysvětlil okolnosti vzniku sborníku a poděkoval všem partnerům a podporovatelům, kteří se na vzniku sborníku podíleli. Po tomto oficiálním zahájení vystoupil Jiří Woitsch za AntropoWeb, z.s., v jehož ediční řadě sborník vyšel. Jiří Woitsch ve svém poslovu vysvětlil motivace a důvody, proč se redakční rada této antropologické organizace do daného projektu zapojila, zmínil význam Petra Skalníka pro českou antropologii a popřál oslavenci ještě mnoho dalších úspěchů. Poté již následoval samotný „křest“, kterého se netradičním způsobem zhostily Livia Šavelková a Jana Jetmarová. Sborník byl nejdříve podroben křtu dýmem z exotických bylin a poté byl slavnostně předán samotnému oslavenci.

Petr Skalník upřímně poděkoval autorům textů, editorům a zástupcům vydavatele. Hovořil o svém vztahu k české antropologii, upozornil na význam terénního výzkumu, který vždy podporoval, a vyzval k dalším podobným akcím, při kterých by docházelo k rozvoji spolupráce a pospolitosti v rámci české antropologie, etnologie a afrikanistiky. Oficiální část večera byla zakončena společným přípitkem, po kterém již následovalo připravené kulturní překvapení. Kulturní část večera byla realizována v režii Tomáše Boukala, který při svém pěveckém a kytarovém vystoupení zmapoval a vhodně zmínil významné body Skalníkovy profesní dráhy (akademické působení a terénní výzkumy v Petrohradě, Tuvě, Gruzii a JAR). Poté již následovaly předání afrikanisticky koncipovaného narozeninového dortu, gratulace, společné focení a samozřejmě volná zábava.

Na závěr pár slov k samotné publikaci *Rytíř z Komárova*. Ve sborníku, který vyšel jako čtvrtý svazek AntropoEdice nakladatelství AntropoWeb, z.s., se nakonec objevilo patnáct příspěvků od autorů jak tuzemských, tak především zahraničních, a to ze tří kontinentů a deseti zemí světa – převládajícím jazykem je proto angličtina. Kritériem výběru příspěvků byla pro editory především relevance z hlediska předmětů zájmu, realizovaných výzkumů a metod blízkých Petru Skalníkovi.

Publikace je dostupná v omezeném počtu výtisků v tištěné podobě, zároveň je však, jak je u AntropoEdice pravidlem, dostupná a volně šiřitelná ve formátu PDF na webu AntropoWebu, z.s.

Bedřich, Adam a Tomáš Retka (eds.). 2015. *Rytíř z Komárova: K 70. narozeninám Petra Skalníka*. Praha: AntropoWeb, z.s.

[http://www.antropoweb.cz/media/document/skalnik\\_2015\\_rytir\\_z\\_komarova\\_ebook.pdf](http://www.antropoweb.cz/media/document/skalnik_2015_rytir_z_komarova_ebook.pdf)



Křest sborníku *Rytíř z Komárova: K 70. narozeninám Petra Škálníka*, 12. 1. 2016, Klub 29, Pardubice. Zleva: Tomáš Boukal, Tomáš Samek, Adam Bedřich, Petr Tůma, Veronika Kořínková, Jiří Woitsch, Petr Škálník, Tomáš Retka, Livia Šavelková, Jana Jetmarová. Foto: Jakub Vaněk.

## Marek Jakoubek et al. – Krajané: hledání nových perspektiv (2015)

Markéta Kljapová

*Katedra antropologie, Fakulta filozofická,  
Západočeská univerzita v Plzni  
kljapova@ksa.zcu.cz*

KNIHA *Krajané: hledání nových perspektiv* od kolektivu autorů Jakoubek, Jírka, Králová, Pavlásek a Tůma již svým názvem čtenáři napovídá, co je jejím záměrem. Hned v úvodu, jehož autorem je Luděk Jírka, je jasně deklarováno, že se nesnaží dosáhnout cíle holisticky ozřejmit dynamiku procesů ohledně krajanské problematiky. Právě naopak, svými pěti kapitolami se snaží poukázat na to, jak je krajanská problematika jako badatelské pole rozmanitá, a pokusit se ji uzavřít do jednotných teoretických, klasifikačních a popisných schémat by bylo chybné, zavádějící a ve svém výsledku jak čtenáře, tak badatelskou obec ochuzující. V textech je patrná snaha vymánit pojem krajan ze zaběhlých kontextů, které dosud směřovaly k jednotnému pojetí tohoto fenoménu, a přimět čtenáře či vědeckou obec přemýšlet o něm jako o analytické kategorii, která nabývá svých konkrétních podob a významů, až je-li zasazena do konkrétního rámce příslušné komunity, o níž se jako o krajanské uvažuje.

V úvodu je nám nadnesen přehled dosažitelných výsledků zkoumání krajanské problematiky, pro čtenáře jsou stručně shrnuty přístupy, jimiž se dosud sociální vědci pokoušeli na Čechy v zahraničí pohlížet, a jsou zde též nastíněny historické a politické okolnosti, které odborníky k používání teoretických konceptů vedly. V neposlední řadě je v úvodu podán stručný výčet současného stavu bádání, kdy dochází k časté orientaci na oblast Balkánu a snahám o zavedení odlišných přístupů ke studiu krajanů. Je to především rekonceptualizace významu národního státu, výzkum přeshraničních vazeb a jejich vlivu na utváření identity, kritizují se některé zavedené postoje, např. evolucionismus, badatelé se stále častěji přiklání k orální historii či narativům, je rov-

něž patrná snaha o multi-sited etnografii, tedy výzkum ve více lokalitách. Následně kniha nabízí pět perspektiv nahlížení na krajan, přičemž jednotlivé studie mají základ v terénních výzkumech, které probíhaly ve východní Evropě, potažmo na Balkáně. Pouze jedna studie se poněkud vymyká, a to svým zacílením na krajanskou komunitu „za velkou louží“ ve Spojených státech amerických.

Marek Jakoubek nás seznamuje s výsledky, ke kterým došel během svého výzkumu mezi Vojvodovčany. Jedná se o text, který byl již dříve publikován společně s Tomášem Hirtem, a Jakoubek se zde pokouší o jeho revizi tak, aby zjištění v něm uvedená byla oproštěna od chyb, kterých se jako mladí začínající vědci mohli dopustit. Tento záměr se mu možná zdařil, avšak otázkou je, zda se nedopouští chyb jiných. Neustálá recyklace jeho již předešlých prací a časté sebecitování nepůsobí na čtenáře z řad akademické obce dobře. Obec Vojvodovo se nachází v severozápadním Bulharsku a bylo o ní standardně uvažováno jako o obci založené Čechy. Z prezentovaných výsledků však vyplývá, že takové uvažování o obyvatelích je chybné, neboť jejich kolektivní identita není konstruována na základě etnickém, nýbrž náboženském. Vzhledem k tomu, že obec tvořily rodiny vyznávající nikoli katolický, ale evangelický směr křesťanského vyznání, Vojvodovo žilo v částečné izolaci od okolního prostředí, pročež mohlo být možné uchování si životního stylu, který by mohl být v očích některých považován za český. Podobné důvody – silné náboženské cítění – mohou být viděny i za repatriací Vojvodovčanů do Československa po druhé světové válce. V Bulharsku již probíhala kolektivizace, což pro zemědělsky orientovanou komunitu znamenalo odevzdání svého majetku do rukou státu. To nebylo v souladu s „protestantskou etikou“, která byla charakteristická pro životní styl těchto lidí. Příkládat tedy aktu reemigrace význam „návratu do vlasti“ je nešťastné, neboť pohnutky k němu vedoucí stojí na pilířích náboženské identity, nikoli etnické či národní.

V dalším článku se přesouváme do srbského Banátu, do obce Srediště. Michal Pavlásek představuje pohled na obec, jejímiž zakladateli byli lidé, kteří sem došli v průběhu 19. století z českých zemí. Opět se jedná

o skupinu evangelíků, kteří se ale na rozdíl od Vojvodovčanů již hlásí ke svému českému původu, a to prostřednictvím české reformační tradice. Tato studie se zabývá procesy či akty, pomocí nichž dochází ke konstrukci české identity mezi lidmi, kteří Srediště obývají. Mezi tyto procesy či akty patří zejména velká vyprávění, narativní konstrukce a vztahování individuální i kolektivní paměti hluboko do minulosti k událostem, které dnešní obyvatelé Banátu nemohli zažít, nicméně v jejich myslích tvoří důležitou součást jejich (opět) individuální i kolektivní identity. Velká vyprávění a mýty vztahující se k příchodu předků na území Banátu tedy tvoří významný konstrukční prvek při vytváření kolektivního vědomí společné identity. Nemám pocit, že by takto nastíněná perspektiva byla vskutku nová či objevná. Nahlédneme-li byť jen do základní literatury pro antropology, již tam se dozvíme, že mýty o původu jsou mocné a slouží k dodávání smyslu přítomnosti, k vytváření pocitu skupinové identity (viz např. Thomas H. Eriksen. 2008. *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál).

Třetí příspěvek od jediné ženské autorky v kolektivu, Nely Králové, vychází z terénního výzkumu v Texasu, v okrese Fayette. Do této oblasti směřovali čeští imigranti od druhé poloviny 19. století. U těchto lidí byla patrná snaha o udržení si svého etnického vědomí, které bylo i v dalších generacích podporováno a pěstováno. Proto mohlo ze strany texaských Čechů v průběhu 90. let 20. století v souvislosti s rozvojem moderních informačních technologií začít docházet k pokusům o vyhledávání kořenů, informací o zemi původu jejich předků, posléze docházelo i k cestám do Česka a k navštěvování míst, ze kterých pocházeli lidé, kteří se rozhodli do Texasu emigrovat. Toto transnacionální chování je vedeno snahou po nalezení českých kořenů. Toto pátrání považují za hledání sebe sama, nalezení svého původu slouží jako jeden z prvků podílejících se na utváření jejich identity. Texaští Češi nadále pěstují to, o čem se domnívají, že je česká kultura. Navažují rodinné, přátelské i obchodní styky, které nadále pěstují a utužují, tak jako v minulosti Češi v Texasu pěstovali a utužovali vědomí českého původu v sobě i ve svých potomcích. V tomto příspěvku by nebylo na škodu, nabídl-

li by rovněž porovnání s ostatními krajanskými komunitami v USA, ať českými, či jinými.

V další kapitole nás Luděk Jirka zavádí mezi potomky volyňských Čechů na západní Ukrajinu. Tito mladí lidé do 30 let, na které je tento příspěvek konkrétně zaměřený, zacházejí se svou identitou utilitárně. Cítí se být Ukrajinci, nicméně jejich češství, tedy fakt, že jsou potomky českých migrantů, je jim výhodou při snaze o vycestování do České republiky za účelem dosažení lepšího vzdělání či ekonomického postavení. Tyto snahy jsou podporovány i rodiči či spolky, které jsou nositeli české kultury i jazyka. Mladí Ukrajinci se svým češtvím zacházejí jako s etnickým kapitálem, který je možno přetavit v kapitál ekonomický či symbolický, v neposlední řadě i kulturní. Jejich vazby na vzdálené příbuzné v Česku jsou jim i kapitálem sociálním. Jirka se tedy pomocí pojmů a teorie Pierra Bourdieu snaží upozornit na to, že krajanství nemusí (či dokonce nemá?) být pojímáno pouze jako sdílení nacionality s českým národem, že teritoriálně vymezený stát není vhodným rámcem, ke kterému lze vztahovat analýzu sociálních procesů, a že není nutné u krajanů definovat vztah k majoritní společnosti. Na příkladu potomků volyňských Čechů ukazuje, že reemigranti se nemusí nutně vymezovat vůči české majoritě, že se nemusí nutně cítit být Čechy a že jejich jednání je transnacionální a odehrává se „na poli“ cross-border vztahů.

Poslední příspěvek od Jiřího Tůmy je věnován Čechům v Chorvatsku. Pro tuto oficiálně uznanou národnostní menšinu se její etnická příslušnost stala prostředkem politického boje či snahy na politickém poli dosáhnout svých cílů. Češi, přestože mají chorvatské občanství a považují Chorvatsko za svou vlast, se stále identifikují se svým češtvím a hodlají jej využívat ve svém občanském životě. Tam, kde mají silné zastoupení, požadují české školy, česká média, dvojjazyčné pojmenování ulic či institucí. V těchto snahách jim ale brání jejich neustále se snižující počet. Je třeba udržovat počet občanů hlásících se k národnostní menšině, aby mohlo být dosaženo práv národnostní menšiny náležejících. Čímž se však, dle současného systému v Chorvatsku, musí částečně vzdát svých občanských práv většinových. Což je jeden z důvodů, proč stále více a více lidí

oficiálně nedeklaruje svou příslušnost k české národnostní menšině.

Bylo-li cílem knihy hledat jiné než svého času mainstreamové pohledy na krajanskou problematiku, tento cíl se částečně podařilo naplnit. Jsou však nastíněné pohledy opravdu pro zasvěceného čtenáře tak objevné? Oceňuji strukturaci kapitol od té, kde „krajané“ necítí svou etnickou identitu vůbec, přes ty, kdy je částí jejich identitárního vědomí, až po ty, kdy s češtvím zacházejí zcela utilitárně. Nicméně bych jako čtenář ocenila jasnou deklaraci výběru příspěvků. Dále, pakliže by někteří z autorů (Jakoubek, Pavlásek, Králová) nabídli alespoň stručný výčet literatury či autorů, kteří se zabývají podobným tématem (ať už místně, či kontextuálně), považovala bych knihu za ucelenější. Rozhodně by tak svým obsahem korespondovala se svým názvem „hledání nových perspektiv“. Badatel, který hledá nové perspektivy, se po nich poohlíží i jinde než ve svém šuplíku. Absence závěru či shrnutí naznačuje, že pátrání po nových perspektivách není u konce, což je jediné dobře, je-li úkolem antropologie popisovat rozmanitost lidských společenství, která se neustále mění a přetváří.

Jakoubek, Marek, Luděk Jirka, Nela Králová, Michal Pavlásek a Jiří Tůma. 2015. *Krajané: Hledání nových perspektiv*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

## Michal Pavlásek – S motykou a Pánem Bohem: po stopách českých evangelíků ve Vojvodině (2015)

Jiří Woitsch

*Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.*  
jiri.woitsch@post.cz

VÝZKUM tzv. krajanských komunit ve východní Evropě a na Balkáně má v české, resp. československé, etnologii (národopise, sociokulturní antropologii), ale i jiných disciplínách velice bohatou a plodnou tradici sahající

do první poloviny 20. století. Po stránce kvalitativní, co se týče aplikace nových teoreticko-metodologických východisek studia, i kvantitativní, co se týče množství badatelů, kteří se tématu věnují, i množství prováděných terénních výzkumů, zájem etnologů o „krajany“ výrazně stoupl kolem roku 2000. Nová badatelská generace reprezentovaná např. Z. R. Nešporem, M. Jakoubkem, L. Jakoubkovou-Budilovou a dalšími etnology a antropology v této době radikálně re-formulovala doposud na „Čechy v cizině“ aplikovanou optiku krajan-skou, resp. obecně etnizující. Identitární ukotvení „krajanů“, lze konstatovat že oprávněně, tito etnologové našli a nalézají hlavně ve vypjaté religijní (převážně protestantské) povaze příslušných, někdy již zaniklých, komunit. Ke skupině zmíněných badatelů můžeme jednoznačně řadit i brněnského etnologa Michala Pavlásku, který se dlouhodobě věnuje výzkumu česky mluvícího obyvatelstva v oblasti dnešního Rumunského a Srbského Banátu, resp. Vojvodiny.

Recenzovaná monografie je dílčím výsledkem Pavláskova neobyčejně poctivého několikaletého diplomního a dizertačního výzkumu a předcházela jí celá řada článků věnovaných jak teoretickým, tak spíše empirickým stránkám studia tzv. krajanů. Autor tedy byl více než důkladně připraven na dílčí syntézu, kterou věnoval jedné z vesnic s významným českým osídlením – Velikému Središti. V žádném případě však před sebou nemáme konvenční lokální monografii, ba ani v našem prostředí běžný etnologický či antropologický text. Je tomu tak hned z několika důvodů. Autor se předně nebojí – v návaznosti na bohaté tradice brněnské etnologie a balkanistiky, důsledně práce s historickou literaturou a prameny, a svá zjištění z terénu je tedy schopen náležitě kontextualizovat, za druhé byl schopen do organického celku propojit vlastní analytický výklad s rozsáhlou reprodukcí historického pramene – konkrétně biografického vyprávění. Za pouhou drobnou vadu na kráse tak můžeme považovat snad jen Pavláskovu „Malinowskou“ stylizaci do role objevitele specifík a záludností jiho/východoevropského terénu (zejm. s. 11–17). To je jednak věc všem, kdo se tam byt na chvíli pohybovali, dobře známá, jednak a hlavně zbytečná úlitba současné antropolo-



gické módě plytkého vyprávění o vlastních pocitech, kterými se občas maskuje neschopnost terénní výzkum vůbec provádět. Něco takového nemá M. Pavlásek absolutně zapotřebí, jeho orientace v terénu je zcela příkladná. Stejně tak by bylo možná vhodné poněkud „ubrat“ při užívání soudobých termínů zatížených různými ideologickými nánosy, zejména pokud jsou aplikovány na poměrně vzdálenou minulost. Např. mluvit o „multikulturním původu“ Banátu (s. 9–11) by jeho obyvatelům v 18. a 19. století připadalo asi hodně podivné a podivné je to dle mého názoru i v současnosti.

Co se týče teoreticko-metodologického ukotvení i obsahu knihy, můžeme jej považovat za v některých směrech průkopnický, v každém případě za velice nosný, zajímavý a inspirativní. Úvodní a závěrečnou část monografie, tj. téměř přesně polovinu jejího rozsahu, lze konvenčně označit za „etickou“, část prostřední tvoří pozoruhodný narativ Središťanky Josefy Klepáčkové (1925–2013), jde tedy o část „emickou“. Svůj přístup k tvorbě knihy, užívaným metodám a teoretické perspektivě autor pečlivě vysvětluje na s. 19–31, z těchto pasáží vyplývá, že krom prací s literaturou a prameny Pavlásek, jak jinak, vycházel hlavně z dlouhodobého etnologického terénního výzkumu ve Velikém Središti, přičemž monografii ve finále zkonstruoval jako kombinaci vlastního výkladu a komentované edice vzpomínkového vyprávění klíčové informátorky J. Klepáčkové. Teoreticky se autor zaštiťuje přístupy orální historie a paměťových studií (zejm. M. Halbwachs, J. Assmann), což je pro kritickou práci s narativem J. Klepáčkové jistě více než vhodné, stejně tak přihlášení se k východiskům historické antropologie a příbuzných oborů (s. 21) jako k možným cestám k pochopení historického mikrosvěta Velikého Srediště. Nutno však dodat, že při výkladech o dějinách Banátu, kolonizaci či rodinných vazbách J. Klepáčkové se Pavlásek drží spíše přístupů (v dobrém slova smyslu) popisných až pozitivistických. Z hledisek teoretických je nicméně možno poněkud se pozastavit nad tím, že Pavlásek hledá teoretickou inspiraci spíše vně etnologie či antropologie, a to u oborů historických, zatímco např. – pro jeho práci s vyprávěním J. Klepáčkové až modelové přístupy tzv. kolaborativní etno-

grafie (L. E. Lassiter) vůbec nezmiňuje. To je přinejmenším zvláštní a jen obtížně zdůvodnitelné tím, že autor se v knize věnuje převážně dějinám Velikého Srediště, nikoliv jeho etnologické současnosti.

V první části vlastního výkladu (s. 19–59) Pavlásek na základě detailní znalosti četné domácí i zahraniční literatury a pramenů rekonstruuje jednak historii poosmanské kolonizace Banátu od 18. století, jednak a hlavně se detailně věnuje migračním proudům, které sem směřovaly z českých zemí. Ty v souladu s výsledky dosavadního výzkumu chronologicky dělí do třech vln, přičemž největší pozornost věnuje vlně třetí – evangelické, v rámci které přišli po roce 1850 moravští kolonisté (převážně z Klobouk u Brna a okolí) i do Velikého Srediště. Důvody a okolnosti emigrace (resp. migrace, neboť šlo o přesun uvnitř Habsburské monarchie) evangeliků z jižní Moravy autor mimořádně zevrubně kontextualizuje rozbořem sociálních a zejména náboženských – na úrovni oficiální věrouky i „lidové zbožnosti“ a „náboženského blouznivectví“ – poměrů na Moravě v průběhu hned několika staletí. Pasáže na s. 39–59 jsou tak de facto samostatnou studií k dějinám náboženských poměrů a s nimi souvisejících migrací ve střední Evropě. Jsou psány sice kompilativně, avšak s evidentní znalostí relevantní literatury (místy by byla vhodnější jen větší opatrnost k některým vývodům E. Melmukové, které jsou podávány z vyhocené protestantského úhlu pohledu) a hlavně zcela zásadním způsobem pomáhají porozumět duchovnímu světu Velikého Srediště.

Zmíněný duchovní svět, identitu, ale i zdánlivě zcela banální, avšak o to důležitější, protože pro „velké dějiny“ nezájímavé okolnosti každodenního života ve Velikém Središti osvětluje prostřední část knihy (s. 62–136). Ta, jak bylo již uvedeno, je biografickou narácí J. Klepáčkové, kterou autor za pomoci své klíčové informátorky sestavil z více než 20 hodin nahraných rozhovorů z let 2007–2013 (viz údaj na s. 19). Chronologicky pojaté vyprávění J. Klepáčkové Pavlásek doplňuje četnými vysvětlivkami, avšak neruší jej v této části knihy vlastním výkladem. Čtenář tak může být doslova pohlcen životním příběhem mimořádně zbožné a pracovitě ženy, která je schopna

vyprávět a zamýšlet se do nejmenších podrobností o práci na poli a na vinicích, interetnických vztazích, politickém dění, zvykosloví a celé řadě dalších událostí především druhé poloviny 20. století. Nikoliv náhodou a nikoliv překvapivě je hlavní osou i tématem vyprávění J. Klepáčkové, která Veliké Srediště za celý život neopustila, její osobní vztah i vztah ostatních obyvatel obce k Pánu Bohu.

Třetí část publikace (s. 137–183) věnuje M. Pavlásek především důslednému rozboru narace J. Klepáčkové, ke které zjevně chová mimořádnou úctu a respekt, což mu však nebrání její vyprávění kriticky analyzovat a interpretovat. Takovým postupem svou knihu výrazně kvalitativně povyšuje nad některé obdobné pokusy věnované např. obci Vojvodovo, ve kterých kritické reflexe biografických vyprávění či egodokumentů většinou postrádáme. Spektrum informací o J. Klepáčkové i českojazyčném obyvatelstvu ve Velikém Središti autor dále rozšiřuje i o informace získané náročným studiem matrik (škoda, že není připojeno genealogické schéma) i metodicky osvěžujícím vizuálně-antropologickým postupem tzv. elicitací fotografiemi. V závěru (s. 178–179) shrnuje Pavlásek životní příběh J. Klepáčkové ve stručném kalendáriu, které by však bylo bývalo vhodnější doplnit i o časovou osu událostí „velkých dějin“, které by některé životní zvraty v osudech obyvatel Velikého Srediště umožnily na první pohled lépe zařadit a identifikovat.

Můžeme shrnout, že monografie M. Pavlásky o Velikém Središti vystavěná na životním příběhu J. Klepáčkové je vyzrálým badatelským dílem vycházejícím z pečlivé literární rešerše, archivního i terénního výzkumu. Je teoreticko-metodologicky nekompromisně moderní, avšak zároveň ukotvená v nejlepších tradicích středoevropské etnografie. K veskrze pozitivním dojmům z knihy pak přispívá i její vynikající grafická úprava zahrnující desítky unikátních dobových i současných fotografií, map či reprodukcí archiválií a solidní „výbava“ summary, soupisem literatury a jmenným a místním rejstříkem. Kniha tak je jak výborným badatelským počinem, tak svého druhu pomníčkem výjimečné osobnosti J. Klepáčkové, která se jejího vydání již bohužel nedožila.

Pavlásek, Michal. 2015. *S motykou a Pánem Bohem: Po stopách českých evangelíků ve Vojvodině*. Brno: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i. Praha – pracoviště Brno.

# AntropoWebzin

1–2/2016

**Šéfredaktor/Editor-in-Chief:** Veronika Kořínková

**Výkonná redakce/Managing Editors:** Jan Kapusta a Petr Tůma

## **Redakční rada/Editorial Board:**

Prof. RNDr. Ivo T. Budil, Ph.D., DSc. (Katedra historických věd, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Mgr. Lenka Jakoubková-Budilová, Ph.D. (Katedra antropologie, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Doc. PhDr. Petr Charvát, DrSc. (Katedra historických věd a Katedra blízkovýchodních studií, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Doc. RNDr. Leoš Jeleček, CSc. (Katedra sociální geografie a regionálního rozvoje, PřF, Univerzita Karlova v Praze)

Doc. PhDr. Oldřich Kašpar, CSc. (Katedra sociálních věd, FF, Univerzita Pardubice)

PhDr. Petr Janeček, Ph.D. (Ústav etnologie, FF, Univerzita Karlova v Praze)

Michaela Kuzmova, Ph.D. (Katedra bohemistiky, Filologická fakulta, Jihozápadní Univerzita Neofita Rílského v Blagoevgradu)

Dr. Dorin Lozovanu (Alexandru Ioan Cuza University of Iasi, Romania)

Doc. Petr Lozoviuk, Ph.D. (Katedra antropologie, FF, Západočeská univerzita v Plzni)

Mgr. Martin Paleček, Ph.D. (Katedra filozofie a společenských věd, FF, Univerzita Hradec Králové)

Doc. Vladimír Penčev, Ph.D. (Ústav pro etnologii a folkloristiku s Etnografickým muzeem Bulharské akademie věd, Sofia)

Doc. PhDr. Lydia Petráňová, CSc. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Prof. PhDr. Pavol Tišliar, Ph.D. (Katedra etnologie a muzeologie, FF, Univerzita Komenského v Bratislavě)

PhDr. Michal Tošner, Ph.D. (Katedra sociologie, FF, Univerzita Hradec Králové)

Mgr. Petr Vašát, Ph.D. (Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.)

PhDr. Jiří Woitsch, Ph.D. (Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.)

Časopis AntropoWebzin je otevřeně přístupný odborný recenzovaný časopis, zařazený na Seznam recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v České Republice a do mezinárodních databází DOAJ, Ulrich's a ERIH PLUS. / AntropoWebzin is an open access peer-reviewed scientific journal indexed by Directory of Open Access Journals (DOAJ), Ulrich's database, and ERIH PLUS.

Vychází čtyřikrát ročně. / Published quarterly.

**Vydává/Published by** AntropoWeb, z. s.

## **Kontakt/Contact:**

AntropoWeb, z. s.

Názovská 12

100 00 Praha 10

[www.antropoweb.cz](http://www.antropoweb.cz)

e-mail: [redakce@antropoweb.cz](mailto:redakce@antropoweb.cz), [v.korinkova@antropoweb.cz](mailto:v.korinkova@antropoweb.cz)

**Sazba/Typography:** Jan Kapusta

**Obálka/Cover:** David Švanda

**ISSN 1801-8807**



AntropoWebzin vychází pod licencí Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.

<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>